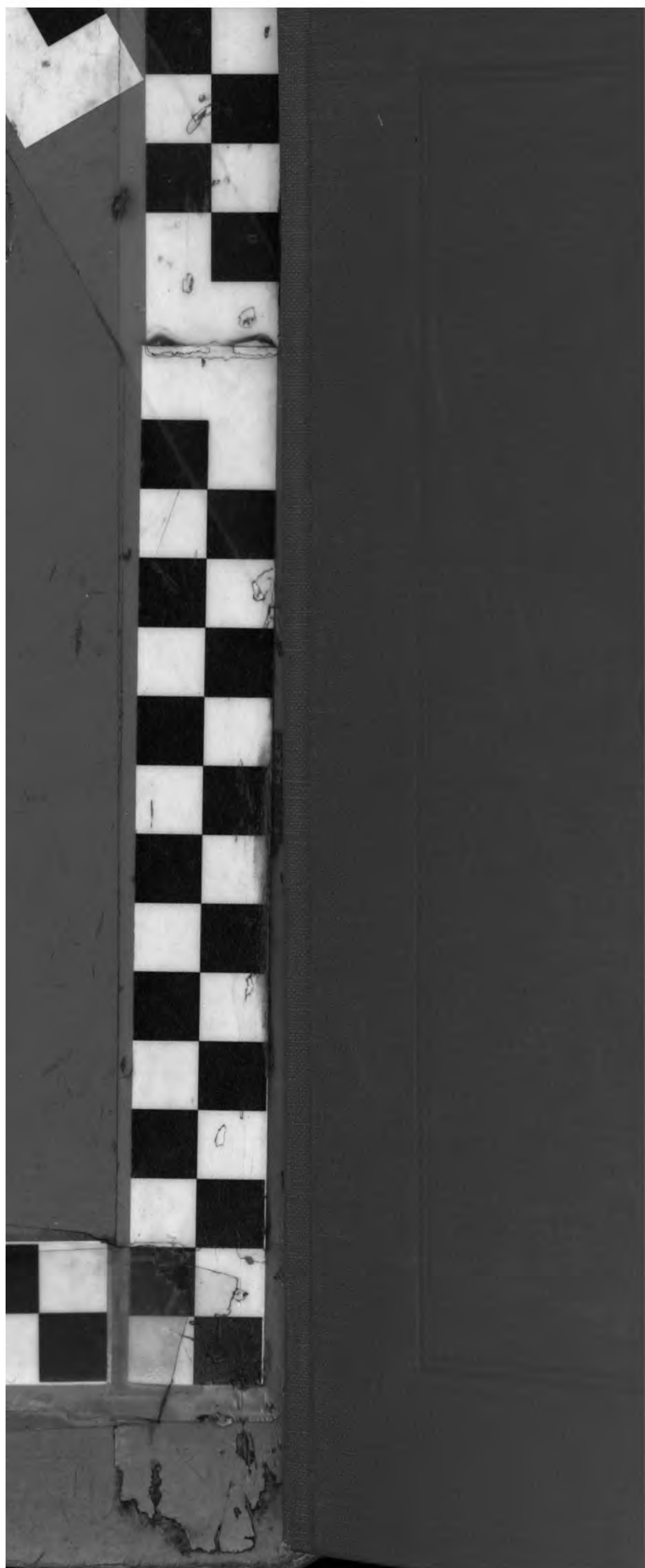
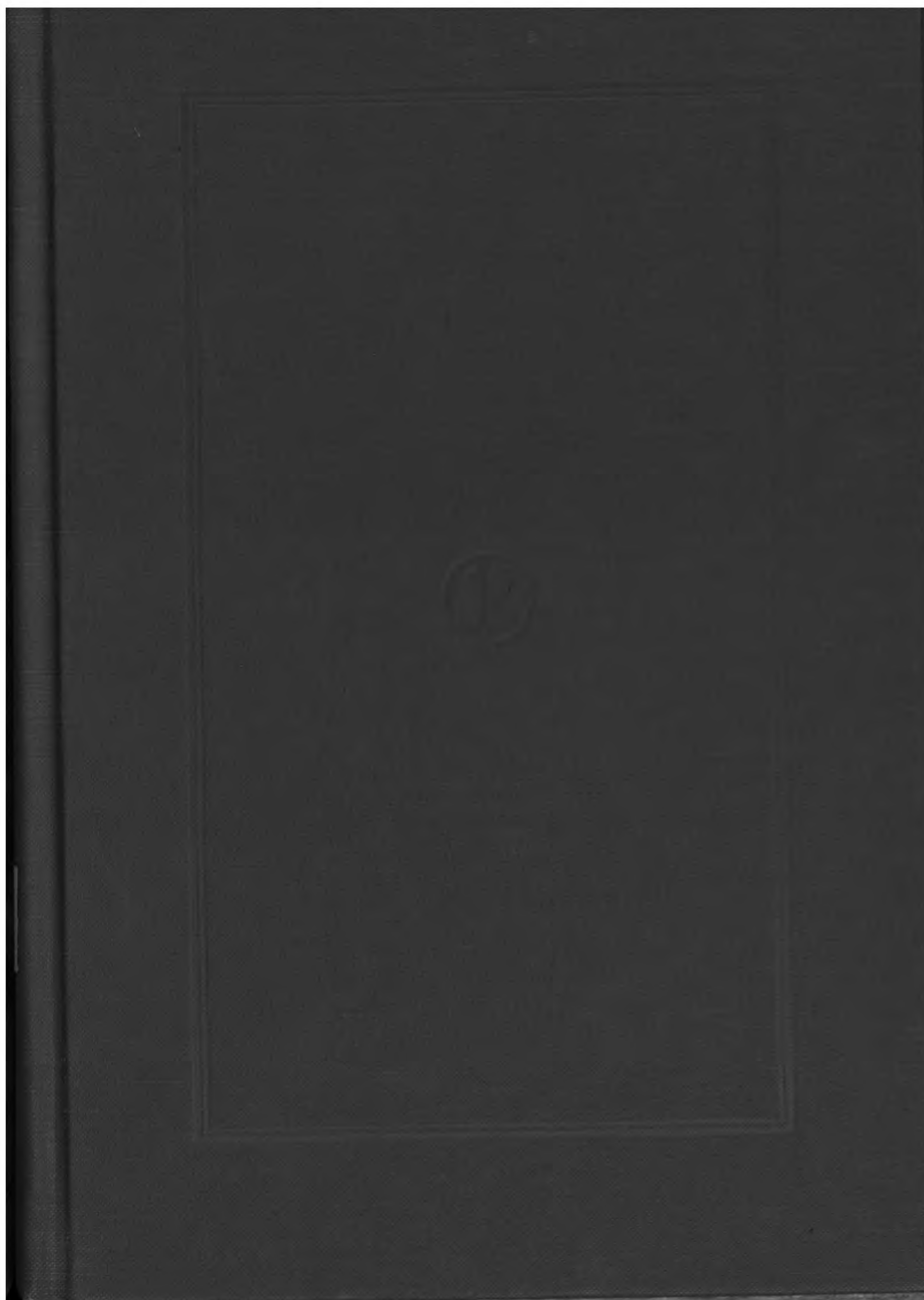

1908
22
PJ
5
W64
FÜR DIE KUNDE DES


1908
22
PJ
5
W64
FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES






CORNELL UNIVERSITY
FOUNDED BY EZRA CORNELL



WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

BEGRÜNDET VON

G. BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT VON

M. BITTNER, J. v. KARABACEK, P. KRETSCHMER,
D. H. MÜLLER, L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT

XXII. BAND.

WIEN, 1908.

PARIS
ERNEST LEROUX.

ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Reprinted with the permission of the Orientalisches Institut
der Universität Wien

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LTD.
Berkeley Square House, London, W.1

First reprinting, 1966, Johnson Reprint Corporation
Printed in the United States of America

Inhalt des zweiundzwanzigsten Bandes.

Artikel.

Anzeigen.

Kleine Mitteilungen.

Strophenbau und Responsion in Ezechiel und den Psalmen.

Von

D. H. Müller.

Rascher als mir lieb ist, gehe ich wieder daran, drei neue Belege für meine Strophentheorie der Öffentlichkeit vorzulegen. Sie drängten sich mir in einer Weise auf, daß ich sie, um Ruhe für andere dringende Arbeiten zu gewinnen, abschütteln muß. Diese Belege sind, so unglaublich es scheinen mag, durch die von Eduard Sachau veröffentlichten Papyrusurkunden von Elephantine hervorgerufen worden. Die höchst seltsame Tatsache, daß Kambyses bei seiner Eroberung Ägyptens (525 v. Ch.) dort schon den Tempel in Elephantine vorgefunden hat, erinnerte mich daran, daß Lektor M. Friedmann im Jahre 1888 in einer hebräisch geschriebenen kurzen Abhandlung ‚Ezechiel, Kapitel zwanzig‘,[1] die Hypothese aufgestellt hat, daß die Ältesten, welche bei Ezechiel erschienen waren, um JHWH zu befragen, ihn bewegen wollten, ihrem Plane, einen Tempel nach Art des jerusalemischen in Babel zu erbauen, seine Zustimmung zu erteilen.

Durch den bedeutsamen Fund von Elephantine schien mir diese Hypothese in eine neue historische Beleuchtung gerückt worden zu sein und ich hielt es für angemessen, das zwanzigste Kapitel auf diese Vermutung hin zu prüfen. Kaum daß ich die inhaltliche Unter-

[1] Der hebräische Titel lautet: הציון הוא ביאור לנבואת יחזקאל סימן כ׳ מאת מאיר איש שלום מורה בבית מדרש בוינא הבירה.

suchung in Angriff nahm, trat mir die strophische Gliederung mit einer solchen Evidenz entgegen, daß ich nun ein doppeltes Interesse daran hatte, diese Rede zu prüfen: ein sachliches und ein formales. Zu welchen Resultaten ich dabei gekommen bin, wird man weiter unten erfahren.

Die minutiöse Untersuchung einzelner Wendungen in der Rede Ezechiels, insbesondere des Ausdruckes ‚und sie waren widerspenstig gegen mich‘ (וימרו בי), der sich dreimal im Kap. 20 wiederholt, führte mich auf ähnliche Wendungen in dem Psalm 78 und gab mir so den Schlüssel in die Hand, diesen Psalm strophisch zu zerlegen.

Durch Zufall und weil ich mich wieder mit der Strophenfrage etwas intensiver beschäftigte, stieß ich nun auch auf die Spuren eines strophischen Aufbaues in Ezech. 23 und so stehe ich nun wieder vor dem Problem, welchem ich nach Möglichkeit aus dem Wege gehen möchte, das aber immer wieder an mich herantritt.

Und wieder ist es ein eigentümlicher Zufall, daß diese drei Beispiele die wichtigsten drei Typen meiner Strophentheorie repräsentieren. Ezech. 20 ist eine nüchtern-prosaische Rede, wo der Gedanke vorherrscht und ein Schematismus vorwaltet, bietet aber so sichere Paradigmata der Responsion, wie sie selbst bei diesem Propheten nicht häufig sind. Ganz anders verhält es sich mit Ezech. 23. Es ist eine poetische Gleichnisrede, wie sie Ezechiel liebt, mit starker Hervorkehrung des sexuellen Elements. Die Sprache ist gehoben und rhythmisch, die Responsionen seltener und minder sinnfällig, aber doch deutlich genug. Der Ps. 78 ist endlich wie alle hagiographischen Stücke rhythmisch mit geringen Ansätzen zu Responsionen, aber die Absätze sind durch respondierende Wendungen scharf markiert.

Ein sorgfältiges Studium derartiger Typen, von denen hier drei charakteristische vorliegen, dürfte vielleicht für diejenigen heilsam sein, die mit großer Gelehrsamkeit und großem Scharfsinn auf einspurigen metrischen Geleisen in falsche Richtungen sich bewegen.

Ezechiel Kap. 20.

(1) ויהי בשנה השביעית בחמישי בעשור לחדש באו אנשים מזקני
ישראל לדרש את יהוה וישבו לפני

(2) ויהי דבר יהוה אלי לאמר

(3) בן אדם דבר את־זקני ישראל
ואמרת אליהם כה אמר אדני יהוה
הלדרש אתי אתם באים
חי אני אם אדרש לכם
נאם אדני יהוה.

(4) התשפט אתם התשפט בן אדם
את תועבות אבותם הודיעם

A, 0.

(5) ואמרת אליהם
כה אמר אדני יהוה
ביום בחרי בישראל
ואשא ידי לזרע בית יעקב
ואִוָדע להם בארץ מצרים
ואשא ידי להם לאמר
אני יהוה אלהיכם

A, 1.

(6) ביום ההוא נשאתי ידי להם
להוציאם מארץ מצרים אל ארץ אשר תרתי להם[1]
זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות

(7) ואמר אליהם
איש שקוצי עיניו השליכו
ובגלולי מצרים אל תטמאו
אני יהוה אלהיכם

---

[1] Vielleicht sind die beiden Zeilen so abzuteilen:
ביום ההוא נשאתי ידי להם להוציאם מארץ מצרים
[ולהביאם] אל ארץ אשר תרתי להם.

A, 2.

(8) וימרו בי
ולא אבו לשמע אלי
איש את שקוצי עיניוהם לא השליכו
ואת גלולי מצרים לא עזבו
ואמר לשפך חמתי עליהם
לכלות אפי בהם
בתוך ארץ מצרים

A, 3.

(9) ואעש למען שמי
לבלתי החל לעיני הגוים[2]
אשר נודעתי אליהם לעיניהם
להוציאם מארץ מצרים

B, 1.

(10) ואוציאם מארץ מצרים ואביאם אל המדבר
(11) ואתן להם את חקותי
ואת משפטי הודעתי אותם
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
(12) וגם את שבתותי נתתי להם
להיות לאות ביני וביניהם
לדעת כי אני יהוה מקדשם

B, 2.

(13) וימרו בי בית ישראל במדבר
בחקותי לא הלכו
ואת משפטי מאסו
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
ואת שבתותי חללו מאד
ואמר לשפך חמתי עליהם
במדבר לכלותם

[1] MT add. אשר המה בתוכם

B, 3.

(14) ואעשה למען שמי
לבלתי החל לעיני הגוים
[אשר המה בתוכם][1]
אשר הוצאתים לעיניהם

B, 4.

(15) וגם אני נשאתי ידי להם במדבר
לבלתי הביא אותם אל הארץ אשר נתתי [להם]
זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות
(16) יען במשפטי מאסו
ואת חקותי לא הלכו בהם
ואת שבתותי חללו
כי אחרי גלוליהם לבם הולך

C, 0.

(17) ותחס עיני עליהם משחתם
ולא עשיתי אותם כלה במדבר
(18) ואמר אל בניהם במדבר
בחקי אבותיכם אל תלכו
ואת משפטיהם אל תשמרו
ובגלוליהם אל תטמאו
(19) אני יהוה אלהיכם

C, 1.

[אני הוצאתי את אבותיכם ממצרים][2]
בחקותי לכו
ואת משפטי שמרו
ועשו אותם
(20) ואת שבתותי קדשו
והיו לאות ביני וביניכם
לדעת כי אני יהוה אלהיכם

[1] Fehlt in MT, ist aber aus V. 9, wo es überschüssig ist ergänzt.
[2] Fehlt im MT.

C, 2.

(21) וימרו בי הבנים
בחקותי לא הלכו
ואת משפטי לא שמרו לעשות אותם
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
את שבתותי חללו
ואמר לשפך חמתי עליהם
לכלות אפי בם במדבר

C, 3.

(22) והשׁ תי את ידי
ואעש למען שמי
לבלתי החל לעיני הגוים
אשר הוצאתי א[ב]ותם[1] לעיניהם

C, 4.

(23) גם אני נשאתי את ידי להם במדבר
להפיץ אותם בגוים
ולזרות אותם בגוים
(24) יען משפטי לא עשו
וחקותי מאסו
ואת שבתותי חללו
ואחרי גלולי אבותם היו עיניהם

---

(25) וגם אני נתתי להם
חקים לא טובים
ומשפטים לא יחיו בהם
(26) ואטמא אותם במתנותם
בהעביר כל פטר רחם
למען אשימם
וידעו כי [2] אני יהוה

---

[1] MT אותם. [2] MT למען אשר ידעו אשר.

D.

(27) לכן דבר אל בית ישראל בן אדם
ואמרת אליהם כה אמר אדני יהוה
עוד זאת גדפו אותי אבותיכם
במעלם בי מעל

(28) ואביאם אל הארץ
אשר נשאתי את ידי לתת אותה להם
ויראו כל גבעה רמה וכל עץ עבות
ויזבחו שם את זבחיהם
ויתנו שם כעם קרבנם
וישימו שם ריח ניחוחיהם
ויסיכו שם את נסכיהם

(29) ואמר אליהם
מה הבמה אשר אתם הבאים שם
ויקרא שמה במה עד היום הזה !

E.

(30) לכן אמר אל בית ישראל
כה אמר אדני יהוה
הבדרך אבותיכם אתם נטמאים
ואחרי שקוציהם אתם זונים

(31) ובשאת מתנותיכם
בהעביר בניכם באש
אתם נטמאים
לכל גלוליכם עד היום
ואני אדרש לכם בית ישראל
חי אני נאם אדני יהוה
אם אדרש לכם.

(32) והעולה על רוחכם היו לא תהיה
אשר אתם אומרים נהיה כגוים
כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן

---

(33) חי אני נאם אדני יהוה אם לא
ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלך עליכם
(34) והוצאתי אתכם מן העמים
וקבצתי אתכם מן הארצות אשר נפוצותם בם
ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה
(35) והבאתי אתכם אל מדבר העמים
ו נ ש פ ט ת י אתכם שם פנים אל פנים

(36) כאשר נ ש פ ט ת י את אבותיכם במדבר ארץ מצרים
כן אשפט אתכם נאם אדני יהוה
(37) והעברתי אתכם תחת השבט
והבאתי אתכם במסורת הברית
(38) וברותי מכם המרדים והפושעים בי
מארץ מגוריהם אוציא אותם
ואל אדמת ישראל לא יבוא[ו][1]

---

(39) ואתם בית ישראל
כה אמר אדני יהוה
איש גלוליו לכו עבדו
ואחר אם אינכם שומעים אלי
ואת שם קדשי לא תחללו עוד
במתנותיכם ובגלוליכם
[וידעתם כי אני יהוה][2]

(40) כי בהר קדשי
בהר מרום ישראל
נאם אדני יהוה
שם יעבדוני כל בית ישראל
כלה בארץ שם ארצם
ושם אדרש את תרומותיכם
ואת ראשית משאותיכם בכל קדשיכם !

---

[1] MT. add. וידעתם כי אני יהוה.

[2] Fehlt im MT, ist aber aus V. 38 ergänzt.

(41) בריח ניחוח ארצה אתכם
בהוציאי אתכם מן העמים
וקבצתי אתכם מן הארצות
אשר נפצתם בם
ונקדשתי בכם לעיני הגוים

(42) וידעתם כי אני יהוה
בהביאי אתכם אל אדמת ישראל
אל הארץ [הטובה]
אשר נשאתי את ידי
לתת אותה לאבותיכם

(43) וזכרתם שם את דרכיכם
ואת כל עלילותיכם
אשר נטמאתם בם
ונקטתם בפניכם
בכל רעותיכם אשר עשיתם

(44) וידעתם כי אני יהוה
בעשותי אתכם למען שמי
לא כדרכיכם הרעים
וכעלילותיכם הנשחתות
בית ישראל נאם אדני יהוה!

Übersetzung.

(1) Und es geschah im siebenten Jahre, im fünften [Monat], am zehnten des Monats, da kamen etliche von den Ältesten Israels, um JHWH zu befragen und setzten sich vor mich.

(2) Und es ward mir das Wort JHWH's also:

(3) Menschenkind, rede mit den Ältesten Israels
Und sprich zu ihnen: So spricht der Herr JHWH:
Um mich zu befragen kommt ihr?
So wahr ich lebe, nicht lasse ich mich von euch befragen,
Ist der Spruch des Herrn JHWH.

(4) Willst du sie richten, sie richten, Menschenkind,
So tu' ihnen die Gräuel ihrer Väter kund!

A, 0.

(5) Und sprich zu ihnen:
So spricht der Herr JHWH:
Am Tage als ich Israel erwählte,
Da erhob ich meine Hand (zum Schwure) dem Samen des Hauses Jakobs
Und gab mich ihnen zu erkennen im Lande Ägypten,
Erhob ihnen meine Hand und sprach:
Ich bin JHWH euer Gott.

A, 1.

(6) An jenem Tage erhob ich ihnen meine Hand,
Sie zu führen aus dem Lande Ägypten, in das Land, das ich ihnen erspähet,
Das fließend von Milch und Honig, eine Zierde ist aller Länder.
(7) Und ich sprach zu ihnen:
Werfet ein jeder die Scheusale eurer Augen fort
Und mit den Götzen Ägyptens verunreinigt euch nicht,
Ich bin JHWH euer Gott!

A, 2.

(8) Sie waren aber widerspenstig gegen mich
Und wollten nicht auf mich hören,
Die Scheusale ihrer Augen warfen sie nicht fort
Und die Götzen Ägyptens ließen sie nicht fahren.
Da dachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten,
Auszulassen meinen Zorn an ihnen
Inmitten des Landes Ägypten.

A, 3.

(9) Aber ich tat es um meines Namens willen,
Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker,
Vor deren Augen ich mich ihnen zu erkennen gegeben hatte,
Sie aus dem Lande Ägypten herauszuführen.

B, 1.

(10) Und ich führte sie heraus aus dem Lande Ägypten und brachte sie in die Wüste
(11) Und gab ihnen meine Satzungen
Und meine Rechte tat ich ihnen kund,
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe.
(12) Auch meine Sabbate gab ich ihnen,
Daß sie ein Zeichen seien zwischen mir und ihnen,
Damit man erkenne, daß ich JHWH sie heilige.

B, 2.

(13) Aber es war widerspenstig gegen mich das Haus Israel in der Wüste.
In meinen Satzungen wandelten sie nicht
Und meine Rechte verachteten sie,
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe,
Und meine Sabbate entweihten sie gar sehr.
Da dachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten,
In der Wüste sie zu vernichten.

B, 3.

(14) Und ich tat es meines Namens wegen,
Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker,
[In deren Mitte sie waren],
Vor deren Augen ich sie herausgeführt habe.

B, 4.

(15) Und doch erhob ich ihnen meine Hand in der Wüste,
Sie nicht zu bringen in das Land, das ich [ihnen] geben wollte,
Das fließend von Milch und Honig, eine Zierde ist aller Länder.
(16) Weil sie meine Rechte verachteten,
Und in meinen Satzungen nicht wandelten
Und meine Sabbate entweihten;
Denn nach ihren Götzen ging ihr Sinn.

C, 0.

(17) Aber ich (mein Auge) hatte Mitleid mit ihnen, sie zu verderben,
Und ich machte ihnen nicht den Garaus in der Wüste.
(18) Und ich sprach zu ihren Kindern in der Wüste:
In den Satzungen eurer Väter wandelt nicht
Und ihre Rechte beobachtet nicht
Und mit ihren Götzen verunreiniget euch nicht.
(19) Ich bin Jahweh euer Gott.

C, 1.

[Ich habe eure Väter aus dem Lande Ägypten geführt.]
In meinen Satzungen wandelt
Und meine Rechte beobachtet
Und tut sie.
(20) Und meine Sabbate heiliget,
Daß sie ein Zeichen seien zwischen mir und euch,
Damit man erkenne, daß ich JHWH euer Gott bin.

C, 2.

(21) Und es waren widerspenstig gegen mich die Kinder,
In meinen Satzungen wandelten sie nicht
Und meine Rechte beobachteten sie nicht, sie zu tun.
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe.
Meine Sabbate entweihten sie.
Da dachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten,
Meinen Zorn an ihnen auszulassen in der Wüste.

C, 3.

(22) Doch ich hielt meine Hand zurück
Und tat es meines Namens wegen
Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker,
Vor deren Augen ich [ihre Väter] herausgeführt habe.

C, 4.

(23) Auch ich erhob ihnen meine Hand in der Wüste,
Sie zu zersprengen unter die Völker
Und sie zu zerstreuen in die Länder;

(24) Weil sie meine Rechte nicht geübt,
Und meine Satzungen verachtet,
Und meine Sabbate entweiht haben
Und ihre Augen nach den Götzen ihrer Väter [gerichtet] waren.

---

(25) Aber auch ich gab ihnen
Gesetze (Satzungen), die nicht gut waren,
Und Rechte, nach denen man nicht leben kann.
(26) Und ich verunreinigte sie durch ihre Gaben,
Indem sie jeden Durchbruch des Mutterleibes [dem Feuer] weihten,
Damit ich sie starr mache
Und sie erkennen, daß ich JHWH bin.

D.

(27) Darum rede zum Hause Israel, Menschenkind,
Und sprich zu ihnen: So spricht der Herr JHWH
Auch dadurch lästerten mich eure Väter,
Indem sie Treubruch an mir begingen.

(28) Als ich sie brachte in das Land,
Welches ihnen zu geben ich meine Hand (zum Schwure) erhoben hatte,
Da ersahen sie jeden hohen Hügel und jeden dicht belaubten Baum
Und opferten dort ihre Opfer
Und legten dort ihre ärgererregenden Gaben nieder
Und brachten dort ihre lieblichen Gerüche dar
Und spendeten dort ihre Trankopfer.

(29) Und ich sprach zu ihnen:
Was ist es mit der ‚Höhe‘ wohin ihr steiget,
Und es wurde ihr Namen ‚Höhe‘ genannt bis auf heute.

E.

(30) Darum sprich zum Hause Israel:
So spricht der Herr JHWH:
Wie, auf die Weise eurer Väter verunreinigt ihr euch?
Und ihren Scheusalen jagt ihr nach?

(31) Und im Darbringen eurer Gaben,
Indem ihr eure Kinder durchs Feuer führet,
Verunreinigt ihr euch
Für alle eure Götzen bis heute
Und ich soll mich von euch befragen lassen, Haus Israels?
So wahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn JHWH,
Ich lasse mich nicht von euch befragen.

(32) Und was euch in den Sinn kommt, soll nicht geschehen,
Was ihr sprechet: Wir wollen sein wie die Völker,
Wie die Geschlechter der Länder zu dienen Holz und Stein.

---

(33) So wahr ich lebe, Spruch des Herrn JHWH,
Mit starker Hand, gestrecktem Arm und ausgeschüttetem Grimm werde ich euch regieren.
(34) Und werde euch herausführen aus den Völkern
Und euch sammeln aus den Ländern, in die ihr zerstreut wurdet,
Mit starker Hand, gestrecktem Arm und ausgeschüttetem Grimm.
(35) Und werde euch bringen in die Wüste der Völker
Und mit euch dort richten von Angesicht zu Angesicht.

(36) Wie ich mit euren Vätern gerichtet habe in der Wüste des Ägypterlandes,
So werde ich mit euch richten, Spruch des Herrn JHWH.
(37) Und ich werde euch durchziehen lassen unter dem Stabe,
Und euch bringen in die Fessel des Bundes
(38) Und von euch ausscheiden, die sich empörten und von mir abfielen;
Aus dem Land ihres Aufenthaltes werde ich sie herausführen,
Aber auf den Boden Israels sollen sie nicht kommen.

---

(39) Ihr aber Haus Israels,
So spricht der Herr JHWH:
Gehet, dienet jeder seinen Götzen
Und dann — wenn ihr mir schon nicht gehorchet — ferner
Sollt ihr (wenigstens) meinen heiligen Namen nicht entweihen
Durch eure Opfergaben und eure Götzen.
[Und ihr sollt wissen, daß ich JHWH bin.]

(40) Nur auf meinem heiligen Berge,
Auf der Bergeshöhe Israels,
Ist der Spruch JHWH's,
Dort wird mir das ganze Haus Israel dienen,
Insgesamt werde ich sie dort im Lande gnädig aufnehmen,
Und dort werde ich eure Hebeopfer einfordern
Und die Erstlinge eurer Gaben nebst all euren Heiligtümern.

---

(41) Beim lieblichen Opferduft werde ich euch gnädig aufnehmen,
Wenn ich euch aus den Völkern herausführe,
Und euch sammle aus den Ländern,
In die ihr zerstreut wurdet,
Und ich werde geheiliget werden durch euch vor den Augen der Völker.

(42) Und ihr werdet erkennen, daß ich JHWH bin,
Wenn ich euch auf den Boden Israels bringe,
In das [gute] Land,
Welches euren Vätern zu geben
Ich meine Hand erhoben habe.

(43) Und ihr werdet eures Wandels gedenken
Und all eurer Handlungen,
Womit ihr euch verunreinigt habt.
Und ihr werdet vor euch selbst Ekel empfinden
Wegen all eurer Bosheiten, die ihr geübt.

(44) Und ihr werdet erkennen, daß ich JHWH bin,
Wenn ich so mit euch verfahre meines Namens willen,
Nicht nach eurem bösen Wandel
Und nach euren verruchten Handlungen,
Haus Israels, ist der Spruch des Herrn JHWH.

Bei der strophischen Gliederung dieser Rede muß man von der historischen Übersicht (V. 5—24) ausgehen. Diese Übersicht zerfällt in drei Teile: die Israeliten in Ägypten (Kol. A), die Israeliten in der Wüste, erste Generation (Kol. B) und die Israeliten in der Wüste, zweite Generation (Kol. C). Die drei Teile forderten ge-

wissermaßen zu einer gleichmäßigen strophischen Behandlung heraus, ganz so wie die Strophenlegenden im Koran (Sûrat aš-Šuʿarâʾ).[1] Die Gliederung dieses mittleren Teiles läßt sich mit mathematischer Gewißheit nachweisen. Der Parallelismus der Strophen in senkrechter und wagrechter Richtung fällt so in die Augen, daß man einfach blind sein muß, um ihn zu leugnen. Freilich mußte der Aufbau erst gefunden werden und dies war bei dem fortlaufenden Text der Überlieferung und dem prosaischen Charakter der Rede nicht leicht. Ich selbst, der ein einigermaßen geübtes Auge für derartige Erscheinungen mir nach und nach angeeignet habe, bin oft an diesem Kapitel vorbeigegangen, ohne dessen Gliederung zu erkennen.

Man wird allerlei Einwendungen auch gegen die strophische Einteilung dieses Stückes machen, ich glaube aber bei der Besprechung desselben weiter unten, diese vollkommen widerlegen zu können, ich bilde mir aber nicht ein alle Welt zu überzeugen; denn vorgefaßte Meinungen sind, insbesondere wenn sie ein langes Leben im Gehirn haften, schwer zu beseitigen und das physikalische Gesetz, daß ein Körper in einen Raum erst eindringen kann, wenn er einen andern verdrängt hat, gilt auch von psychischen Erscheinungen.

Die Gliederung der Einleitung und des Schlusses der Rede, steht mangels scharfer Responsionen nicht auf der gleichen Stufe der Sicherheit wie die des mittlern Stückes. Die Zeilenabteilung ist, da Reimen fehlen, nicht so evident wie im Koran; sie wird aber durch Sinn und Sprachgefühl diktiert und darf auf einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. Der Maßstab der aus den sicheren Teilen gewonnen wurde, darf unbedenklich auch auf die unsichern angewendet werden. Der Maßstab ist nicht rein metrischer und rhythmischer Natur, sondern vielfach gedanklicher Art, wobei allerdings öfter, wo es angeht und der Gedanke nicht scharf genug ist, auch ein gewisses metrisches Maß in Anwendung kommt.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen gehe ich daran die Rede im Einzelnen zu besprechen, wobei ich sowohl auf den Sinn

---

[1] Vgl. *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form* I, S. 34 ff.

der Rede und ihrer einzelnen Teile als auch auf die strophische Gliederung Rücksicht nehmen werde.

V. 1. Gleich die Überschrift und in dieser die Datierung ist von Wichtigkeit: ‚Im siebenten Jahre, am fünften [Monate], am zehnten des Monats‘. Die meisten Erklärer nehmen, wie es scheint mit Recht, an, daß die Datierung sich auf die Zeit der Wegführung des Königs Jojakin beziehe und daß diese Prophezeiung im Jahre 591, also vor der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar stattgefunden habe. Nur M. Friedmann bezieht die Datierung unter Hinweis auf Kap. 40, 1, wo beide Datierungsarten nebeneinander vorkommen, auf die Zerstörung der Stadt. Was Friedmann zu diesem abweichenden Ansatze bewogen hat, sind zwei Tatsachen. Erstens ist das Tag- und Monatsdatum: ‚am fünften Monate, am zehnten des Monats‘ höchst merkwürdig. Das Datum stimmt genau mit dem Tag- und Monatsdatum der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar überein (Jer. 52, 12).[1] Man begreift die Wahl des Tages zu einem Besuche bei dem Propheten, wenn der Besuch nach der Zerstörung des Tempels stattgefunden hat, dagegen wäre es ein höchst eigentümlicher Zufall, daß die Ältesten viele Jahre vor der Zerstörung gerade diesen Tag gewählt hätten, um beim Propheten vorzusprechen.

Zweitens kann der Schluß der Rede V. 33 ff. vor der Zerstörung des Tempels nicht geschrieben sein. In der Tat sieht sich auch R. Kraetzschmar aus dem gleichen Grunde gezwungen anzunehmen, daß die Niederschrift der Rede erst nach 586 v. Chr. erfolgt, bezw. daß der Schluß von V. 33 ff. erst nachträglich zugefügt worden war: ‚Ezechiel konnte so, wie er hier schreibt, nur schreiben, wenn sich zur Zeit ganz Israel (s. V. 40) im Exil befand‘.

Zu diesen beiden Tatsachen tritt nun eine Hypothese Friedmanns hiezu, welche sich auf die Deutung einer andern Dunkelheit dieser Rede bezieht. Die Ältesten kamen zu Ezechiel, ‚um JHWH zu befragen‘ (לדרש את יהוה). Aus der Antwort des Propheten geht nicht mit Deutlichkeit hervor, worüber sie ihn befragen wollten. Friedmann

[1] ובחדש החמשי בעשור לחדש . . . בא נבוזראדן . . . וישרף את בית יהוה

sprach nun im Anschluß an eine aggadische Überlieferung die Vermutung aus, daß sie sich die Erlaubnis erbeten wollten, in Babel einen Altar zu errichten, um Opfer darzubringen.

Friedmann formuliert seine Hypothese folgendermaßen: ‚Die Israeliten (in Babylon) verfuhren wie die Völker (in deren Mitte sie lebten). Ein jeder errichtete sich einen Altar und opferte Gott auf demselben; es waren auch solche, die nach heidnischer Manier ihre Kinder den Götzen durchs Feuer weihten. Deshalb kamen die Ältesten Israels zum Propheten und befragten ihn, ob sie in Babel einen Tempel bauen sollten (etwa derart wie der Onias-Tempel in Ägypten), um dort ihren Gottesdienst gemeinsam zu halten, sei es durch ahronidische Priester oder durch die Erstgeborenen, damit nicht jeder für sich selbst einen Altar errichte, sie vielmehr ein gemeinsames „kleines Heiligtum" unter den Völkern haben, wo sie ihre Opfer darbringen könnten‘. Er wurde zu dieser Vermutung angeregt, durch folgende Midrasch-Stelle: Wir finden, daß Gott den Israeliten Götzendienst gestattet hat, denn es heißt: ‚Und ihr, Haus Israels, so spricht der Herr JHWH, gehet, dienet jeder seinen Götzen‘ (Ezech. 20, 39); dann aber heißt es weiter: ‚Aber meinen heiligen Namen entweiht nicht ferner mit euren Gaben und euren Götzen‘.[1] Ezechiel hielt also nach dieser aggadischen Auffassung den vorübergehenden Götzendienst für minder verderblich als die Errichtung eines Tempels in Babylon, welche die religiöse und politische Einheit des Volkes gefährden mußte.

Freilich ist und bleibt es nur eine Hypothese, die aber jetzt durch den Tempel von Elephantine eine neue Stütze gefunden hat. Vielleicht erklärt sich daraus wie aus der ganzen Situation die Zurückhaltung und die orakelhaft dunkle Redeweise Ezechiels. Die Ältesten sind gewiß in bester Absicht gekommen und glaubten, durch die Errichtung eines einheitlichen Heiligtums allerlei Mißstände zu

[1] Friedmann a. a. O., Seite 6. ולמדתי דבר זה ממדרש חז"ל בפסיקתא רבתי סוף עשרת הדברות: שאל ר"א את ר"ח אמקרא שתים שאלתי וגו' איזו קשה מחברתה. והשיבו השניה. אמר לו ולכה. א"ל מצאנו שויתר הקב"ה לישראל על ע"ז שנאמר ואתם בית ישראל איש גלוליו לכו עבדו וגו' ומה כתיב אחריו ואת שם קדשי לא תחללו עוד וגו' ואל יהי מקריב בשעת אסור הבמה וכו' והוא ג"כ ביקרא רבה פכ"ב ובמדרש תהלים כ"ז. ומזה מוכח שתוכחת הנביא היתה על מה שרצו לבנות להם במה ולדעת הז"ל החמיר בזה יותר מע"ז.

beseitigen. Sie einfach scharf abzuweisen, wie er es in Kap. 14 getan hat — wo vielleicht die Vertreter einer assimilierenden Richtung gekommen waren[1] — lag kein Grund vor, da sie das Beste wollten. Der Hinweis darauf, daß vorübergehender Götzendienst besser sei als der neue zentrale Kult in Babylon, sollte sie nur von ihrem Beginnen abhalten.

V. 3—4 enthalten die einleitende Strophe, worin der Prophet erklärt: JHWH wolle sich von ihnen nicht befragen lassen, dagegen sei er ermächtigt, mit ihnen zu rechten und ihnen das Bild ihrer Vergangenheit vorzuführen. Besonders charakteristisch in dieser Strophe sind die drei mittleren Zeilen, weil sie mit den letzten drei Zeilen von V. 31 genau respondieren. Diese respondierenden Zeilen markieren den Anfang und den Schluß der Rede:

V. 3.	V. 31.
הלדרש אתי אתם באים	ואני אדרש לכם בית ישראל
חי אני אם אדרש לכם	חי אני נאם אדני יהוה
נאם אדני יהוה	אם אדרש לכם

Man wird vielleicht bei der Zeilenabteilung, die nach dem Sinn und entsprechend der massoretischen Akzentuation erfolgt ist, gegen Z. 2

ואמרת אליהם כה אמר אדני יהוה

Bedenken hegen, da dieselben Worte in der folgenden Strophe (V. 7) zwei Zeilen bilden. Man darf aber dabei nicht vergessen, daß die Zeilen der Einleitungsstrophe im ganzen länger sind als die der folgenden, so daß die Zeilenlängen nur relativ und nicht absolut zu beurteilen sind; ferner, daß vielfach von der Forderung metrisch gleich langer Zeilen bei den Propheten in allgemeinen und in gewissen mehr rhetorischen als poetischen Stücken insbesondere ganz abgesehen werden muß; die Möglichkeit, daß vielleicht die Überlieferung da ein Wort zu viel oder dort eines zu wenig bietet, darf auch nicht übersehen werden.

[1] Man vergleiche Ezech. 14, 2: ‚Menschenkind, diese Männer tragen ihre Götzen auf ihrem Herzen und den Anstoß ihrer Schuld stellen sie sich vor ihre Augen; sollte ich mich von ihnen befragen lassen?‘ Dies sagte ihnen Ezechiel auf ihr bloßes Erscheinen hin, ohne daß sie eine Frage an ihn gerichtet hatten; ihr Äußeres sprach deutlich genug für ihre Bestrebungen.

V. 5 ff. in Verbindung mit V. 34—35 zeigen, daß dem Ezechiel bei der Abfassung dieser Rede die Stelle Exod. 6, 3—8 vorgeschwebt hat.[1]

V. 6—7 (A, 1) bietet wieder bezüglich der Zeilenabteilung einige Bedenken. Die drei ersten Zeilen sind im Verhältnisse zu den folgenden zu lang. Vergleicht man aber damit B, 4 (V. 15—16) und C, 4 (V. 23—24), so wird man finden, daß die drei ersten Zeilen dieser drei Strophen einander entsprechen. Die je erste Zeile lautet:

A, 1. ביום ההוא נשאתי ידי להם
B, 4. וגם אני נשאתי ידי להם במדבר
C, 4. גם אני נשאתי את ידי להם במדבר

Ein Zerbrechen dieser Zeilen in zwei Teile ist sinngemäß ausgeschlossen. Die je zweite Zeile lautet:

A, 1. להוציאם מארץ מצרים אל ארץ אשר תרתי להם
B, 4. לבלתי הביא אותם אל הארץ אשר נתתי [להם]
C, 4. להפיץ אותם בגוים

Dem Sinne nach korrespondieren sie vollkommen miteinander. [Ich habe geschworen]:

1. Sie herauszuführen aus Ägypten [und sie zu bringen] in das Land, das ich für sie ausgekundschaftet habe.

2. Sie nicht zu bringen in das Land, das ich ihnen gab (geben wollte).

3. Sie zu zerstreuen unter die Völker.

Trotz der verschiedenen Länge der Zeilen korrespondieren sie gedanklich miteinander vollkommen. Ebenso verhält es sich mit der je dritten Zeile.

A, 1. זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות
B, 4. זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות
C, 4. ולזרות אותם בארצות

A = B ad vocem; B = C dem Sinne nach, allerdings antithetisch: ‚sie werden nicht in die Krone der Länder geführt werden, sondern

---

[1] Exod. 6, 3: ... ושמי יהוה לא נודעתי להם ... (6) לכן אמר לבני ישראל אני יהוה ... וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים ... (8) והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה וכו'

zerstreut werden in alle Länder‘. Da nun die zweite und dritte Zeile in C, 4 untrennbare Einheiten bilden, so müssen die korrespondierenden Zeilen in A, 1 und B, 4 ebenfalls als Einheiten angesehen werden. Dazu kommt noch der Umstand in Betracht, daß die vier letzten Zeilen in B, 4 und C, 4 wörtlich und gedanklich nahezu identisch sind.

Die weitere Zeilenabteilung in A, 1 bedarf keiner Begründung, sie ergibt sich von selbst; nur das sei noch bemerkt, daß Zeile 6 und 7 in A, 1 mit denselben Zeilen C, 0 korrespondieren und sich auf diese Weise gegenseitig sichern.

V. 8 (A, 2) beginnt mit וימרו בי, dem in B, 2 וימרו בי בית ישראל במדבר und in C, 2 וימרו בי הבנים entspricht. Desgleichen respondiert der zweizeilige Schluß von A, 2 לכלות אפי בהם בתוך ארץ מצרים mit במדבר לכלותם (B, 2) und לכלות אפי בם במדבר (C, 2). Zeile 3—5 sind sinngemäß abgeteilt und durch Parallelen, wenn auch nicht an gleicher Stelle, in A, 1; B, 2 und C, 2 gesichert.

V. 9 (A, 3) korrespondiert mit B, 3 (V. 14) und C, 3 (V. 22), hat aber einen überschüssigen Stichos. Ich streiche אשר המה בתוכם, welches sich neben אשר נודעתי אליהם לעיניהם auch sehr matt ausnimmt und vielleicht nur ältere, blassere Variante war; es fehlt auch in der Pešiṭo. Es ist aber auch möglich, daß dieser Stichos aus V. 14 (B, 3) herübergenommen worden wurde, wo er in der Tat fehlt.

V. 10 ff. (B, 1 ff.). Höchst künstlich gestaltet sich der Aufbau der beiden folgenden Kolumnen. Das Gekünstelte tritt besonders hervor in den vier Strophen B, 1, 2 und C, 1, 2. Die Responsion ist hier eine doppelte, vertikale und horizontale:

Zeile 2.	B, 1.	ואתן להם את חקותי
	B, 2.	בחקותי לא הלכו
	C, 1.	בחקותי לכו
	C, 2.	בחקותי לא הלכו
Zeile 3.	B, 1.	ואת משפטי הודעתי אותם
	B, 2.	ואת משפטי מאסו
	C, 1.	ואת משפטי שמרו
	C, 2.	ואת משפטי לא שמרו לעשות אותם

Daß hier nur gedankliche Responsion und keine gleichen metrischen Gebilde vorliegen, dürfte, meine ich, jedem einleuchten.

Wie ein roter Faden leuchtet aus allen vier Strophen in deren Mitte (Z. 4) der Satz heraus אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ‚[Rechte], die der Mensch tun soll und dabei lebe‘, der einen Protest gegen Menschen- und Kinderopfer enthält und die religiösen Pflichten mit dem Leben in Einklang bringen will. In C, 1 fehlt allerdings dieser Satz in dieser Form, ist aber durch das kurze prägnante ועשו אותם angedeutet; das וחיו ergänzt man sich aus dem Zusammenhang von selbst. Daß dieser wichtige programmatische Satz, mit dem Ezechiel hier sein Spiel treibt, mit Lev. 18, 5:

ושמרתם את חקותי ואת משפטי
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם

zusammenhängt, braucht wohl kaum hervorgehoben zu werden.

Zeile 5.	B, 1.	וגם את שבתותי נתתי להם
	B, 2.	ואת שבתותי חללו מאד
	C, 1.	ואת שבתותי קדשו
	C, 2.	את שבתותי חללו

Während aber die Z. 2—5 in allen vier Strophen doppelt, horizontal und vertikal, korrespondieren, zeigen die Z. 1, 6 und 7 nur einfache, wagrechte Responsion,

Zeile 1.	B, 1.	ואוציאם מארץ מצרים ואביאם אל המדבר
	C, 1.	[אני הוצאתי את אבותיכם ממצרים]

wobei freilich diese Zeile, wie angedeutet, von mir ergänzt worden ist. Die Ergänzung stützt sich darauf, daß hier eine Responsion zu Z. 1, B, 1 und im gewissen Sinne auch zu Z. 1, A, 1 erwartet werden muß. Ferner bilden die Ausgänge der vierzeiligen Strophen inkludierende Responsionen zu diesen Zeilen:

Zeile 4.	A, 3.	להוציאם מארץ מצרים
	B, 3.	אשר הוצאתים לעיניהם
	B, 4.	אשר הוצאתי א[ב]ותם לעיניהם

Mit diesem אבותיכם und אבותם korrespondiert deutlich הבנים in Z. 1, C, 2.

Noch eigentümlicher gestaltet sich die wagrechte Responsion in Z. 6—7 der beiden Strophen

B, 1. להיות לאות ביני וביניהם
לדעת כי אני יהוה מקדשם
C, 1. והיו לאות ביני וביניכם
לדעת כי אני יהוה אלהיכם

wenn man damit Exod. 31, 13 und 31, 16—17 vergleicht:

ושמרו בני ישראל את השבת
לעשות את השבת לדרתם ברית עולם
ביני ובין בני ישראל אות הוא לעולם

אך את שבתותי תשמרו
כי אות הוא ביני וביניכם לדרתיכם
לדעת כי אני יהוה מקדשכם

Man beachte, daß auch Ezechiel diese Sätze einmal in der zweiten und einmal in der dritten Person wiedergibt, allerdings in umgekehrter Reihenfolge. Daß er sie aber aus dem Exodus entlehnt und seiner Rede als Responsion eingewebt hat, darüber scheint mir kein Zweifel zu sein.

Ganz eigenartige Erscheinungen bieten die Strophen B, 4 und C, 4, die ja zum Teil in ihrer Beziehung zu A, 1 oben schon besprochen worden sind. Die je ersten Zeilen sind bis auf eine Variante (את ידי für ידי) identisch, desgleichen stimmen Z. 4—7 in beiden Strophen dem Sinne nach und vielfach auch wörtlich miteinander überein.

Nicht ganz aber passen in diesen Rahmen die Zeilen 2—3:

להפיץ אותם בגוים
ולזרות אותם בארצות

Daß Gott schon jetzt in der Wüste beschlossen hätte, die Israeliten später nach ihrem Einzug in das Land der Verheißung unter die Völker zu zersprengen, steht mit der Theorie Ezechiels durchaus in Widerspruch. Freilich ist die Dogmatik Ezechiels oft recht seltsam, wie wir es bald in V. 25—26 sehen werden; ich kann aber die Empfindung nicht abweisen, daß hier auch die Form eine Rolle gespielt hat und daß in C, 4 eine respondierende Strophe zu B, 4 geschaffen werden sollte.

Auffällig ist ferner, daß in den letzten vier Zeilen, die miteinander streng respondieren, die Reihenfolge der Begriffe חקות und משפטים,[1] die in der Rede stets eingehalten ist, hier umgekehrt wird.

[1] Allerdings findet sich die umgekehrte Reihenfolge auch Ezech. 5, 6 und Lev. 18, 4.

B, 4.	C, 4.
יען במשפטי מאסו	יען משפטי לא עשו
ואת חקותי לא הלכו בהם	וחקותי מאסו

Vergleicht man aber damit Lev. 26, 43:

יען וביען במשפטי מאס׃ ואת חקתי געלה נפשם

so fällt nicht nur das doppelte יען, sondern auch die umgekehrte Reihenfolge auf, was ja wohl kaum Zufall sein kann.[1]

Die Widerspenstigkeit der Söhne (הבנים), der zweiten Generation in der Wüste, wird von den Kommentaren auf die böse Nachrede der Kundschafter gedeutet. In der Tat hat schon ein alter Psalm diese Stelle so aufgefaßt und paraphrasiert. Ps. 106, 34 ff.:

(24)	וימאסו בארץ חמדה	לא האמינו לדברו
(25)	וירגנו באהליהם	לא שמעו בקול יהוה
(26)	וישא ידו להם	להפיל אותם במדבר
(27)	ולהפי[ץ] זרעם בגוים	ולזרותם בארצות

Daß diese Stelle unter dem Einfluß von Ezech. 20 steht, braucht wohl kaum betont zu werden. בארץ חמדה ist eine Wiedergabe von צבי היא לכל הארצות; den Übergang im Geiste des Psalmisten bildet Jerem. 3, 19: ואתן לך ארץ חמדה נחלת צבי צבאות גוים. Freilich könnte man dies nicht mit Sicherheit erschließen, wenn nicht im Folgenden handgreiflichere Berührungen und Entlehnungen aus Ezechiel vorlägen: So וישא ידו להם neben נשאתי את ידי להם in B, 4 und C, 4 (V. 15 und 23), dann להפיל אותם במדבר, welches dem במדבר לכלותם und לכלות אפי בם במדבר entspricht. Entscheidend ist natürlich die letzte Zeile ולהפי[ץ] זרעם בגוים ולזרותם בארצות,[2] eine Wendung, die nur in Ezechiel vorkommt und nur aus ihm entlehnt sein kann. Interessant ist die Paraphrase זרעם für אותם unter Rückbeziehung auf הבנים C 2, (V. 21). Um die Übersicht zu erleichtern, gebe ich auf der daneben stehenden Seite in kleiner Schrift die V. 6—24 in drei Kolumnen, wobei ich bemerke, daß die V. 17—19 nur aus Raumrücksichten an unrichtigem Orte stehen.

V. 25—26. Diese wunderlichen Verse haben den Erklärern große Schwierigkeiten bereitet. Der Prophet bezeichnet hier die

---

[1] יען וביען kommt nur noch Ezech. 13, 10 und יען ביען 36, 3 vor.

[2] Schon Friedmann, Baethgen und vor ihnen andere lesen להפיץ für להפיל.

(6) ביום ההוא נשאתי ידי להם להוציאם מארץ מצרים
[ולהביאם] אל ארץ אשר תרתי להם
זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות
(7) ואמר אליהם
איש שקוצי עיניהם השליכו
ובגלולי מצרים אל תטמאו
אני יהוה אלהיכם

(8) וימרו בי
ולא אבו לשמע אלי
איש את שקוצי עיניהם לא השליכו
ואת גלולי מצרים לא עזבו
ואמר לשפך חמתי עליהם
לכלות אפי בהם
בתוך ארץ מצרים

(9) ואעש למען שמי
לבלתי החל לעיני הגוים
אשר נודעתי אליהם לעיניהם
להוציאם מארץ מצרים

(17) ותחס עיני אליהם משחתם
ולא עשיתי אותם כלה במדבר
(18) ואמר אל בניהם במדבר
בחקי אבותיכם אל תלכו
ואת משפטיהם אל תשמרו
ובגלוליהם אל תטמאו
(19) אני יהוה אלהיכם

(10) ואוציאם מארץ מצרים ואביאם אל המדבר
ואתן להם את חקותי
(11) ואת משפטי הודעתי אותם
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
(12) וגם את שבתותי נתתי להם
להיות לאות ביני וביניהם
לדעת כי אני יהוה מקדשם

(13) וימרו בי בית ישראל במדבר
בחוקותי לא הלכו
ואת משפטי מאסו
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
ואת שבתותי חללו מאד
ואמר לשפך חמתי עליהם
במדבר לכלותם

(14) ואעשה למען שמי
לבלתי החל לעיני הגוים
[אשר המה בתוכם]
אשר הוצאתים לעיניהם

(15) וגם אני נשאתי ידי להם במדבר
לבלתי הביא אותם אל הארץ אשר נתתי
זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות
(16) יען במשפטי מאסו
ואת חקותי לא הלכו בהם
ואת שבתותי חללו
כי אחרי גלוליהם לבם הולך

19 b [אני הוצאתי את אבותיכם מארץ מצרים]
בחקותי לכו
ואת משפטי שמרו
ועשו אותם
(20) ואת שבתותי קדשו
והיו לאות ביני וביניכם
לדעת כי אני יהוה אלהיכם

(21) וימרו בי הבנים
בחקותי לא הלכו
ואת משפטי לא שמרו לעשות אותם
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
את שבתותי חללו
ואמר לשפך חמתי עליהם
לכלות אפי בם במדבר

(22) והשיבותי את ידי
ואעש למען שמי
לבלתי החל לעיני הגוים
אשר הוצאתי א[ב]ותם לעיניהם

(23) גם אני נשאתי את ידי להם במדבר
להפיץ אותם בגוים
ולזרות אותם בארצות
(24) יען משפטי לא עשו
וחקותי מאסו
ואת שבתותי חללו
ואחרי גלולי אביתם היו עיניהם

Vorschrift ‚alles was zuerst den Mutterleib durchbricht JHWH zu weihen‘ (Exod. 13, 13) als eine schlechte Satzung, wonach man nicht leben kann, weil sie vom Volk mißdeutet worden ist und Kinderopfer dargebracht wurden. Diese Verse bilden auch den Übergang zu den Kolumnen D und E, worin eine Schilderung von Israels Betragen im heiligen Land und im Exil gegeben wird. Mit V. 32 schließt die Rede. In diesem Schlußsatz drückt sich der Prophet, wie Friedmann richtig sagt, etwas zweideutig aus: ‚Was euch in den Sinn kommt, wird nicht geschehen; ihr werdet nicht wie die Völker „Holz und Steine“ verehren‘. Letzteres bezeichne sowohl Götzendienst als auch den Tempel in Babylon, den sie bauen wollten; denn in ihm werde JHWH's Geist nicht ruhen — er bleibt Holz und Stein.

Was jetzt folgt, betrifft die Heimkehr aus dem Exil und kann nur nach der Zerstörung des Tempels geschrieben sein. (V. 33—38.) Wollt ihr aber durchaus einen Tempel, so errichtet ihn euren Götzen — entweihet aber dabei meinen heiligen Name nicht; mir wird ein Tempel auf meinem heiligen Berge errichtet werden. (V. 39—40.) In vier gleichmäßig geformten Sätzen (V. 41—44) wird die Zeit nach der Rückkehr geschildert.[1]

Der gedankliche und strophische Aufbau der Rede läßt sich auf folgende Formel zurückführen:

Überschrift in Prosa. Die Frage: (V. 1—2).
Einleitungsstrophe. Die Antwort: 7 (V. 3—4).
Israel in Ägypten und in der Wüste:
Kol. A: 7 + 7 + 7 + 4 (V. 5—9).
Kol. B: 7 + 7 + 4 + 7 (V. 10—16).[2]
Kol. C: 7 + 7 + 4 + 7 (V. 19b—24).
Israel im heiligen Lande und im Exil:
Kol. D: 4 + 7 + 3 (V. 27—29).
Kol. E: 4 + 7 + 3 (V. 30—32).
Israels Heimkehr und Läuterung: 7 + 7 (V. 33—38).
Der Kult in der Fremde und der in Heimat: 7 + 7 (V. 39—40).
In der Heimat: 5 + 5 + 5 + 5 (V. 41—44).

---

[1] Man beachte in der je ersten Zeile der V. 42—44 וזכרתם, וידעתם und וידעתם und in der je zweiten Zeile der V. 41, 43 und 44 בהביאי אתכם, בהוציאי אתכם und בעשותי אתכם

[2] Hier folgt die Übergangsstrophe: 7 (V. 17—19a).

Diese Rede Ezechiels ist gewiß von großer historischer Bedeutung, denn sie wirft ein scharfes Licht auf die Zustände in Babylon und auf die Parteiungen und Spaltungen im Leben der Exilierten; aber der Aufbau der Rede und der Stil derselben zeigen große Schwächen. Sie ist ganz prosaisch, es fehlt ihr jeder poetische Schwung und jede rhetorische Kraft. Ganz besonders auffallend ist die Art, wie er die drei historischen Perioden schildert. Anstatt die wichtigsten Ereignisse, welche jene Perioden charakterisieren, hervorzuheben, beschränkt er sich auf die schematische Aufzählung und Wiederholung bestimmter Phrasen, welche die Satzungen, Rechte und Sabbate betreffen.

Diese Rede bildet ein Seitenstück zu Jeremias letzter Rede in Ägypten (Jer. Kap. 44). Was ich über jene Rede gesagt, paßt fast wörtlich auch auf diese: ‚Sie entbehrt jedes großen Schwunges, welcher seinen Reden in der Jugend eigen war, sie ist fast ganz prosaisch und verrät den durch Leiden und Alter niedergebeugten Mann, aber die Zuverlässigkeit seiner Überzeugung, gelangt hier in den schlichten Worten geradeso zum Ausdruck wie in den besten Reden und die Art der Komposition ist dieselbe geblieben‘.[1]

Sie unterscheidet sich aber dennoch von jener Rede. Ezechiel ist nicht niedergebeugt, er sieht und verkündet das Wiederaufleben des Staates. Auch fehlt seiner Rede das, was das Kennzeichen jener Rede Jeremias ist — die Schlichtheit. Sie ist in echt Ezechiel'scher Manier gekünstelt. Aber gerade die Schwächen dieser Rede lassen das Gerippe derselben deutlich hervortreten. Freilich waren in ihr wie in der ‚Beinervision‘ die Gebeine zerstreut und der Aufbau nicht zu erkennen, so deutlich und scharf auch ihr Schöpfer ihn markiert hat. In der strophischen Gliederung, die ich hier vorlege, kommt er zur vollen Geltung und gibt uns ein treues Bild des Gedankenganges.

---

[1] *Die Propheten* I, S. 93.

Ezechiel Kap. 23.

Eine Rede ganz anderer Art als die in Kap. 20 überlieferte liegt hier vor. Es verlohnt sich, ihre Ursprünge und die Wurzeln ihrer Komposition zu verfolgen. Der erste, der Israel mit der treulosen, ehebrecherischen Frau verglich, ist der Prophet Hosea. Die Rede Hoseas (2, 4—17) hat Ezechiel vorgelegen und unzweifelhaft anregend auf ihn gewirkt, wobei er allerdings aus ihr keine so deutliche Entlehnungen gemacht hat wie anderwärts, aber Spuren der Verwandtschaft sind vielleicht noch wahrzunehmen, wenn auch nicht mit unserer, so doch mit einer anderen, ältern Rede, (Ezech. Kap. 16) aus der sich die unserige vermittelst Beimengung anderer Elemente erst entwickelt hat.

In Hosea fordert der rechtmäßige Ehegemahl die treulose Frau zur Um- und Rückkehr auf. Er droht, ihr die nötigen Lebensbedürfnisse, die er ihr gewährt, sowie ihre Bekleidung und den Luxus, den er ihr gespendet hatte, zu entziehen: Brot und Wasser, Wolle und Leinen, Korn, Most und Öl und Silber und Gold; denn sie brachte davon ihre Opfer den Götzen (Baʿalim) dar, für sie legte sie sich Schmuck an, Ringe und Geschmeide, und das Silber und Gold verwendete sie für die Baʿalim. Er will sie auch nackt ausziehen und ihren Liebhabern bloßstellen.

Genau nach demselben Rezept verfuhr Ezechiel, nur daß die einfachen Verhältnisse Palästinas einem gesteigerten Luxus weichen mußten. Korn, Most und Öl reichten für die jugendliche Geliebte nicht mehr aus, es wurden ihr Feinmehl, Öl und Honig gereicht. Als Bekleidung erhielt sie bunte Gewänder (רקמה), Schuhe aus ägyptischem Leder (תחש), Byssus (שש) und Seide (משי). Als Schmuck bekam sie Geschmeide, Armspangen und Halskette, Nasen- und Ohrenringe und sogar eine prächtige Krone.[1]

Man sieht, daß Ezechiel nur mutatis mutandis dasselbe sagt, was Hosea vor ihm gesagt hat. Er trug nur den veränderten Verhältnissen der Zeiten und Länder Rechnung. Auch ließ er sie die

[1] Vergl. Ezech. 16, 10 ff. und 37 ff.

Gewänder ausziehen, den Schmuck ablegen und vor den Liebhabern nackt und bloß dastehen.[1] Neben Hosea hat noch ein anderer Prophet das Volk unter dem Bilde einer liebenden und dann treulosen Frau behandelt, und zwar wohl auch im Anschluß an Hosea.

Jer. 2, 2: ,So spricht JHWH: Ich gedenke der Huld deiner Jugend, der bräutlichen Liebe, wie du mir folgtest in die Wüste, in ein unbebautes Land.

Als Gegenstück dazu:

3, 6 ff. Sahest du, was getan hat die Abtrünnige, Israel?
Sie geht hin auf jeden hohen Berg
Und unter jeden grünen Baum und hurt dort.
Ich dachte, nachdem sie all dies getan,
Werde sie zu mir zurückkehren, sie kehrte aber nicht zurück, etc.

Hier in Ezechiel sind nun aus einer treulosen Frau zwei geworden, zwei Schwestern die einander an Buhlerei und Treulosigkeit zu überbieten suchen.

In der Tat taucht schon in Ezechiel Kap. 16, 46 neben der Hauptperson auch die ältere Schwester Samaria auf, aber noch so ganz nebenbei, so daß auch einer jüngeren Schwester (Sodom) gedacht wird — die Hauptperson bleibt aber Juda.

Daraus erwuchs aber nach und nach das Gleichnis von den beiden Schwestern, Ohola und Oholiba, welches hier nun folgt:

(1) ויהי דבר יהוה אלי לאמר
(2) בן אדם שתים נשים בנות אם אחת היו
(3) ותזנינה במצרים בנעוריהן זנו
שמה מעכו שדיהן ושם עשו דדי בתוליהן
(4) ושמותן אהלה הגדולה ואהליבה אחותה
ותהיינה לי ותלדנה בנים ובנות
ושמותן שמרון אהלה וירושלם אהליבה

---

(5) ותזן אהלה תחתי
ותעגב אל מאהביה
אל אשור קרובים

[1] Vergl. Hos. S. 16—17 und Ezech. 16, 22, 43 und 60.

(6) לבושי תכלת פחות וסגנים
בחורי חמד כלם
פרשים רכבי סוסים

(7) ותתן תזנותיה עליהם
מבחר בני אשור כלם
ובכל אשר עגבה
בכל גלוליהם נטמאה
(8) ואת תזנותיה ממצרים לא עזבה
כי אותה שכבו בנעוריה
והמה עשו דדי בתוליה
וישפכו תזנותם עליה

(9) לכן נתתיה ביד מאהביה
ביד בני אשור
אשר עגבה עליהם
(10) המה גלו ערותה
בניה ובנותיה לקחו
ואותה בחרב הרגו
ותהי שם לנשים
ושפוטים עשו בה

---

(11) ותרא אחותה אהליבה
ותשחת עגבתה ממנה[1]
(12) אל בני אשור [2]קרובים
פחות וסגנים[2] לבושי מכלול
פרשים רכבי סוסים
בחורי חמד כלם[3]

(14) ותוסף אל תזנותיה
ותרא אנשים מחקים[4] על הקיר
צלמי כשדים חקוקים בששר

---

[1] MT add. ואת תזנותיה מזנוני אחותה
[2] MT. עגבה פחות וסגנים קרובים.
[3] MT add. V. 13: וארא כי נטמאה דרך אחד לשתיהן.
[4] MT. אנשי מחקה.

(15) חגורי אזור במתניהם
סרוחי טבולים בראשיהם
מראה שלשים כלם
דמות בני בבל
כשדים ארץ מולדתם

(16) ותעגב עליהם למראה עיניה
ותשלח מלאכים אליהם כשדימה
(17) ויבאו אליה בני בבל למשכב דודים
ויטמאו אותה בתזנותם
ותטמא בם ותקע נפשה מהם
(18) ותגל תזנותיה ותגל את ערותה
ותקע נפשי מעליה
כאשר נקעה נפשי מעל אחותה

(19) ותרבה את תזנותיה
לזכר את ימי נעוריה[1]
(20) ותעגבה על פלגשיהם
אשר בשר חמורים בשרם
וזרמת סוסים זרמתם
(21) ותפקדי את זמת נעוריך
בעשות ממצרים דדיך
ומעך[2] שדי נעוריך|

(22) לכן אהליבה כה אמר אדני יהוה
הנני מעיר את מאהביך עליך
את אשר נקעה נפשך מהם
והבאתים עליך מסביב
(23) בני בבל וכל כשדים
פקוד ושוע וקוע כל בני אשור אותם
בחורי חמד פחות וסגנים כלם
שלשים וקרואים[3] רכבי סוסים כלם

---

[1] MT add. אשר זנתה בארץ מצרים
[2] MT. למען
[3] l. וקרובים.

(24) ובאו עליך הצן
רכב וגלגל ובקהל עמים
צנה ומגן וקבע
ישימו עליך סביב
ונתתי לפניהם משפט
ושפטוך במשפטיהם
(25) ונתתי קנאתי בך
ועשו אותך בחמה

אפך ואזניך יסירו
ואחריתך בחרב תפל [1]
(26) והפשיטוך את בגדיך
ולקחו כל תפארתך
(27) והשבתי זמתך ממך
ואת זנותך מארץ מצרים
ולא תשאי עיניך אליהם
ומצרים לא תזכרי עוד

Übersetzung.

(1) Und es ward das Wort JHWH's an mich also:

(2) Menschenkind, es waren zwei Weiber, Töchter einer Mutter
(3) Und sie hurten in Ägypten, in ihrer Jugend hurten sie;
Dort wurden ihre Brüste gedrückt, dort ihr jungfräulicher Busen betastet.
(4) Ihre Namen sind: Ohola, die ältere, und Oholiba, ihre Schwester.
Und sie wurden mein und gebaren Söhne und Töchter,
Ihre Namen sind: Samaria-Ohola und Jerusalem-Oholiba.

---

(5) Und es hurte Ohola unter mir
Und buhlte mit ihren Liebhabern,
Mit den Söhnen Assurs, den nahen (Helden),
(6) In Purpur gekleideten, Satrapen und Statthaltern,
Lauter anmutigen Jünglingen,
Reitern hoch zu Roß.

---

[1] TM add. המה בניך ובנותיך יקחו ואחריתך תאכל באש.

(7) Und sie richtete ihre Hurerei auf sie,
Auserlesene Söhne Assurs allzumal
Und bei allen, mit denen sie buhlte,
Bei all ihren Götzen verunreinigte sie sich.
(8) Und ihre Hurerei aus Ägypten gab sie nicht auf;
Denn sie hatten sie in ihrer Jugend beschlafen,
Sie ihren jungfräulichen Busen gedrückt
Und ihre Hurerei über sie ausgegossen.

(9) Darum gab ich sie in die Hand ihrer Buhler,
In die Hand der Söhne Assurs,
Mit denen sie gebuhlt hatte.
(10) Sie entblößten ihre Scham,
Nahmen ihre Söhne und Töchter weg,
Sie selbst töteten sie mit dem Schwerte
Und sie ward zum Exempel unter den Weibern
Und sie vollstreckten das Gericht an ihr.

---

(11) Und es sah das ihre Schwester Oholiba
Und trieb noch verderblicher ihre Buhlerei als sie
(12) Mit den Söhnen Assurs, den nahen (Helden),
Statthaltern und Satrapen, herrlich gekleideten,
Reitern hoch zu Roß,
Lauter anmutigen Jünglingen.

(14) Sie aber trieb weiter ihre Hurerei,
Sie erblickte Männer eingegraben in die Wand,
Bilder von Chaldäern, mit Mennige gezeichnet,
(15) Gegürtet mit Gurten an ihren Hüften,
Mit herabhängenden Turbanen an ihren Häuptern,
Insgesamt wie Hauptleute anzuschauen,
Ein Abbild der Söhne Babels,
Deren Geburtsland Chaldaea ist.

(16) Da buhlte sie um jene auf das Ansehen ihrer Augen hin
Und schickte Boten zu ihnen nach Chaldaea.
(17) Und es kamen die Söhne Babels zu ihr zum Liebeslager
Und verunreinigten sie durch ihre Hurerei.
Und als sie unrein durch sie ward, riß sie sich von ihnen los.

(18) Und als sie ihre Hurerei offen trieb und ihre Scham entblößte,
Da riß sich meine Seele von ihr los,
Wie sich meine Seele von ihrer Schwester losgerissen hatte.

(19) Sie aber mehrte ihre Hurerei,
Indem sie der Tage der Jugend gedachte,
(20) Und sie buhlte mit ihren Kebsmännern,
Deren Glied wie das Glied von Eseln
Und deren Erguß wie der Erguß von Hengsten ist.
(21) Und so suchtest du die Unzucht deiner Jugend,
Da die von Ägypten deine Brüste drückten
Und deinen jungfräulichen Busen betasteten.

---

(22) Darum, Oholiba, spricht also der Herr JHWH:
Siehe, ich errege deine Liebhaber wider dich,
Von denen deine Seele sich losgerissen,
Und bringe sie von ringsum gegen dich,
(23) Die Söhne Babels und alle Chaldäer,
Pekod, Schoʿa und Koʿa, alle Söhne Assurs mit ihnen,
Anmutige Jünglinge, alle Statthalter und Satrapen,
Wagenkämpfer und Helden, hoch zu Roß alle.

(24) Und es werden zu dir kommen in Haufen,
Wagen und Räder und Völkermengen.
Schirmdach, Schild und Helm
Werden sie rings um dich aufstellen.
Und ich übertrage ihnen das Gericht
Und sie werden dich richten nach ihrem Rechte.
(25) Und ich richte meinen Eifer gegen dich,
Daß sie an dir mit Grimm verfahren.

Deine Nase und deine Ohren werden sie entfernen
Und dein Überrest wird durch das Schwert fallen.
(26) Und sie werden dir deine Kleider ausziehen
Und deine Prachtgeschmeide nehmen.
(27) Und ich werde beendigen deine Unzucht
Und deine Hurerei aus dem Ägypterlande her,
Daß du deine Augen nicht mehr zu ihm erhebst
Und Ägyptens nicht mehr gedenkest.

Der Aufbau der Rede ist recht deutlich. In einer kurzen Einleitung (V. 2—4) werden die zwei Schwestern, die schon in Ägypten ihre Buhlkünste getrieben haben, vorgestellt. Sie wurden beide von ihrem Ehegatten heimgeführt, wie es in Babylon ja möglich war, zwei Schwestern nebeneinander zu heiraten.

Darauf folgt die Geschichte der ältern Schwester, der Ohola-Samaria in drei Strophen (6 + 8 + 8): I. (V. 5—6). Sie wird ihrem Manne untreu und buhlt um die Liebe der heldenhaften Söhne Assurs, lauter anmutiger Jünglinge, Reiter hoch zu Roß.

II. (V. 7—8). Es bleibt natürlich nicht beim Flirten, sie gibt sich allen hin — vergißt aber nach echter Art der Buhlerinnen nicht ihrer Jugendliebe in Ägypten.

III. (V. 9—10). Nun folgt rasch die Strafe. Sie wird ihren Buhlen, den Assyrern ausgeliefert. Sie stellen sie bloß hin, nehmen ihr die Kleider weg und töten sie selbst mit dem Schwert.

Die Geschichte der jüngern Schwester Oholiba-Jerusalem ist nur etwas verwickelter, führt aber zu einer gleichen Katastrophe. Formell besteht sie aus sieben Strophen (6 + 3 × 8 + 3 × 8). Die einleitende Strophe korrespondiert mit der gleichen Strophe der Ohola-Geschichte. Die anmutigen Erscheinungen der jugendlichen Krieger haben es beiden Schwestern angetan. Die Einbildungskraft der jüngern ist aber lebhafter; sie verliebt sich in die Reliefgestalten der Chaldäer (V. 14—15). Sie ladet bald die leibhaftigen Babylonier ein, hat sie aber nach kurzem Liebesrausch satt — aber auch ihr Ehegemahl reißt sich von ihr los (V. 16—18). Und wiederum tauchen die Ägypter auf; denn alte Liebe rostet nicht (V. 19—21).

Mit einem Darum wird nun wie oben V. 9 die Strafe eingeleitet. Es kommen die Chaldäer und mit ihnen oder unter ihnen auch die Assyrer, die anmutigen Jünglinge alle hoch zu Roß (V. 22—23). Sie rücken mit Heeresmacht heran und vollführen das Gericht (V. 24—25). Sie berauben sie des Schmuckes und der Kleider und töten sie selbst — so hat die Buhlerei vom Ägypterland her ein Ende (V. 25—27).

Es mögen hier noch einige Bemerkungen folgen, welche die Auslassungen und Umstellungen sowie einige auffallende Übersetzungen rechtfertigen und begründen.

V. 5. קרובים übersetze ich durch ‚Helden' nach dem Vorgange von Ewald, der es mit קְרָב ‚Krieg' zusammengestellt hat. Die Unsicherheit der Überlieferung (es steht dafür V. 23 קרואים läßt es als möglich erscheinen, daß hier ein babyl.-assyr. Wort קרודים (*ḳurâdu*) vorliegt, wie Paul Haupt glücklich vermutet hat.

V. 11[c] ist von mir als überflüssig und die Responsion zu V. 5 und 9 störend weggelassen worden. Die Umstellung in V. 12 erklärt sich aus den Parallelstellen.

V. 13 unterbricht die Erzählung in der dritten Person und scheint eine Glosse zu sein, die möglicherweise von Ezechiel selbst herrührt.

V. 19c halte ich ebenfalls für vom Propheten selbst eingefügte erklärende Glosse.

V. 25e—f scheint mir derselben Kategorie von Glossen anzugehören. Der Prophet Ezechiel, der sich mit der Glossierung des Zephanja versucht hat, mag auch am Rande seines eigenen Manuskripts manche dunkle Wendung gedeutet haben. Diese Erklärungen sind dann später in den Text aufgenommen worden und stören so den Sinn und die strophische Gliederung. Der Prophet drückt sich hier dunkel aus: ‚Sie werden deine Nase und deine Ohren entfernen und den Überrest von dir in Feuer verbrennen.' Da Jerusalem weder eine Nase noch Ohren hat, so erklärt er es durch ‚Söhne und Töchter'. Sie werden Jerusalem verbrennen, aber nicht auch alle Kostbarkeiten, die sie sich aneignen möchten. Dies besagt V. 26, den manche Kommentare, weil er ihnen nicht in dem Zusammenhange zu passen schien, einfach streichen oder umstellen möchten.

Psalm 78.

Durch die Beschäftigung mit Ezech. Kap. 20 und die eingehende Kommentierung dieser merkwürdigen Rede bin ich fast zufällig auf den Strophenbau dieses Psalms gestoßen. Die drei respondierenden Verse im Ezechiel

A, 2, 1 (V. 8) וימרו בי
B, 2, 1 (V. 13) וימרו בי בית ישראל במדבר
C, 2, 1 (V. 21) וימרו בי הבנים

waren die Ursache, daß ich das Wort המרה weiter in der heiligen Schrift verfolgte und dabei in Ps. 78 folgende Verse notierte:

V. 17—18.

(17) ויוסיפו עוד לחטא לו למרות עליון בציה
(18) וינסו אל בלבבם לשאל אכל לנפשם

V. 40—41.

(40) כמה ימרוהו במדבר יעציבוהו בישימון
(41) וישובו וינסו אל וקדוש ישראל התוו

V. 56—57.

(56) וינסו וימרו את אלהים עליון ועדותיו לא שמרו
(57) ויסגו ויבגדו כאבותם נהפכו כקשת רמיה

Der respondierende Charakter dieser drei Versgruppen fiel mir sofort in die Augen und ich untersuchte zunächst den Psalm auf seinen Inhalt und fand, daß die Verse jedesmal den Beginn eines neuen Abschnittes markieren; ferner fand ich, daß die Abschnitte mit Ausnahme des zweiten annähernd gleich groß sind. Der erste Abschnitt hat 16 Verse, der dritte 16 und der vierte 17 Verse.

Der zweite Abschnitt zählt 23 Verse, zerfällt aber in zwei Teile, von denen der erste 15, der zweite 8 Verse zählt. Der Beginn des zweiten Teiles ist Vers 32:

בכל זאת חטאו עוד ולא האמינו בנפלאותיו

Demnach zerfällt der Psalm in fünf Abschnitte, die nach den massoretischen Versen eingeteilt folgendes Schema ergeben:

$$(16 + 15) + 8 + (16 + 17)$$

Eine weitere Prüfung der respondierenden Versgruppe 56—57 ergab, daß 56a viel zu lang und daß in V. 57 das Wörtchen ויסגו mindestens sehr verdächtig ist, da sonst das Niphal נסוג fast ausnahmslos mit אחור oder מאחרי konstruiert wird.[1] Ich vermute daher, daß ויסגו eine Verschreibung für וינסו ist, das in der Tat noch im ersten Verse erscheint. Die beiden Verse mögen ursprünglich gelautet haben:

(56) וימרו את אלהים עליון ועדותיו לא שמרו
(57) וינסו אל ויבגדו כאבותם נהפכו כקשת רמיה

Da die überlieferten Verse nicht immer mit den Doppelstichen, die man wohl in der Regel in den Psalmen voraussetzen muß und die in diesem Psalm auch durchgeführt sind, zusammenfallen, so zerlegte ich den Psalm in Doppelstichen, ergänzte wohl auch ausgefallene Glieder und so ergab sich mir

für	Abschnitt	I	(V. 1—16)	18	Doppelstiche[2]
„	„	II	(V. 17—31)	18	„
„	„	III	(V. 32—39)	9	„
„	„	IV	(V. 40—55)	18	„
„	„	V	(V. 56—72)	18	„

im ganzen also 81 Doppelzeilen.

Beim Aufbau dieses Psalms müssen in erster Reihe die Spuren verfolgt werden, die uns die strophische Gliederung an die Hand gibt, weil diese allein uns den beabsichtigten Gedankengang des Verfassers enthüllen kann, wogegen jede andere Einteilung nur aus der subjektiven Betrachtungsweise des Erklärers hervorgeht.

Bei der strophischen Gliederung aber kommt es darauf an, ob diese durch bestimmte Kennzeichen oder durch Überlieferung auf den Verfasser zurückgeht oder ob sie in der Einbildung des Kommentators ihren Ursprung hat. Daß ein scharf beobachtender Erklärer, der sich in den Geist der Dichtung eingelebt hat, oft das Richtige trifft, ist zweifellos — er geht aber ebenso oft irre.

[1] Eine Ausnahme bildet die dunkle Stelle Micha 2, 6.

[2] Genau gerechnet 19, man darf aber wohl eine Doppelzeile für überschüssig ansehen.

Ein höchst lehrreiches Beispiel für diese Tatsache bildet die strophische Gliederung dieses Psalms durch Duhm. Er zerlegt ihn in 27 Strophen von je drei Doppelstichen. Die Summe der Doppelzeilen stimmt also bei Duhm und mir überein. Auch in Bezug der Zeilenabteilung herrscht im großen und ganzen Übereinstimmung und nur in wenigen Fällen weichen wir voneinander ab. In den letzten drei Abschnitten III, IV und V ist die Zeileneinteilung genau die gleiche, nur in den ersten zwei Abschnitten I und II ergeben sich geringfügige Differenzen.

Der große Unterschied zwischen Duhms und meiner strophischen Gliederung besteht aber darin, daß Duhm subjektiv vorgeht und Strophen bildet, wo in Wirklichkeit vom Autor Strophen nicht beabsichtigt waren, wogegen ich nur die Abschnitte als Strophen oder Absätze oder sagen wir als Tiraden bezeichne, von denen ich den Beweis führen konnte, daß sie im Plane des Autors lagen.

Der Übersicht wegen gebe ich neben meinem Texte die Übersetzung Duhms mit kleinen Änderungen, die durch ein Sternchen angedeutet sind, und notiere dann die Abweichungen, die sich aus Vergleichung beider ergeben.

משכיל לאסף

I.

1	(1)	האזינה עמי תורתי	הטו אזנכם לאמרי פי
2	(2)	אפתחה במשל פי	אביעה חידות מני קדם
3	(3)	אשר שמענו ונדעם	ואבותינו ספרו לנו
4	(4)	לא נכחד מבניהם	לדור אחרון מספרים
5		תהלות יהוה ועזוזו	ונפלאותיו אשר עשה
6	(5)	ויקם עדות ביעקב	ותורה שם בישראל
7		אשר צוה את אבותינו	להודיעם לבניהם
8	(6)	למען ידעו[1] בנים יולדו	יקומו ויספרו לבניהם
9	(7)	וישימו באלהים כסלם	ולא ישכחו מעללי אל[2]
10	(8)	ולא יהיו כאבותם	דור סורר ומורה
11		דור לא הכין לבו	ולא נאמנה את אל רוחו[3]

[1] MT add דור אחרון. [2] MT add. ומצותיו ינצרו.

[3] V. 9 lautet in MT.: בני אפרים נשקי רמי קשת הפכו ביום קרב

(10) לא שמרו ברית אלהים   ובתורתו מאנו ללכת
(11) וישכחו עלילותיו   ונפלאותיו אשר הראם
(12) נגד אבותם עשה פלא   בארץ מצרים שדה צען
(13) בקע ים ויעבירם   ויצב מים כמו נד
(14) וינחם בענן יומם   וכל הלילה באור אש
(15) יבקע צרים במדבר   וישק כתהמת [ע]רבה[1]
(16) ויוציא נוזלים מסלע   ויורד כנהרות מים

II.

(17) ויוסיפו עוד לחטא לו   למרות עליון בציה
(18) וינסו אל בלבבם   לשאל אכל לנפשם
(19) וידברו באלהים אמרו   היוכל אל לערך שלחן
(20) הן הכה צור ויזובו מים   ונחלים ישפטו [במדבר][2]
הגם לחם יוכל תת   אם יכין שאר לעמו
(21) לכן שמע יהוה ויתעבר   [ואפו חרה מאד]
ואש נשקה ביעקב   וגם אף עלה בישראל
(22) כי לא האמינו באלהים   ולא בטחו בישועתו
(23) ויצו שחקים ממעל   ודלתי שמים פתח
(24) וימטר עליהם מן לאכל   ודגן שמים נתן למו
(25) לחם אבירים אכל איש   צידה שלח להם לשבע
(26) יסע קדים בשמים   וינהג בעזו תימן
(27) וימטר עליהם כעפר שאר   וכחול ימים עוף כנף
(28) ויפל בקרב מחנהו   סביב למשכנותיו
(29) ויאכלו וישבעו מאד   ותאותם יביא להם
(30) לא זרו מתאותם   עוד אכלם בפיהם
(31) [וירא יהוה ויתעבר]   ואף אלהים עלה בהם
ויהרג במשמניהם   ובחורי ישראל הכריע

III.

(32) בכל זאת חטאו עוד   ולא האמינו בנפלאותיו
(33) ויכל בהבל ימיהם   ושנותם בבהלה
(34) אם הרגם ודרשוהו   ושבו ושחרו אל
(35) ויזכרו כי אלהים צורם   ואל עליון גואלם
(36) ויפתוהו בפיהם   ובלשונם יכזבו לו

---

[1] Nach Grätz und Duhm.

[2] במדבר ist aus V. 19 herübergenommen.

6	(37)	ולבם לא נכון עמו	ולא נאמנו בבריתו
7	(38)	והוא רחום [וחנון]	יכפר עון ולא ישחית
8		והרבה להשיב אפו	ולא יעיר כל חמתו
9	(39)	ויזכר כי בשר המה	רוח הולך ולא ישוב

IV.

1	(40)	כמה ימרוהו במדבר	יעציבוהו בישימון
2	(41)	וישובו וינסו אל	וקדוש ישראל התוו
3	(42)	לא זכרו את ידו	יום אשר פדם מני צר
4	(43)	אשר שם במצרים אתותיו	ומופתיו בשדה צען
5	(44)	ויהפך לדם יאריהם	ונזליהם כל ישתיון
6	(45)	ישלח בהם ערוב ויאכלם	וצפרדע ותשחיתם
7	(46)	ויתן לחסיל יבולם	ויגיעם לארבה
8	(47)	יהרג בברד גפנם	ושקמותם בחנמל
9	(48)	ויסגר לברד בעירם	ומקניהם לרשפים
10	(49)	ישלח בם חרון אפו	עברה וזעם וצרה
11		משלחת מלאכי רעים	(50) יפלס נתיב לאפו
12		לא חשך ממות נפשם	וחיתם לדבר הסגיר
13	(51)	ויך כל בכור במצרים	ראשית אונים באהלי חם
14	(52)	ויסע כצאן עמו	וינהגם כעדר במדבר
15	(53)	וינחם לבטח ולא פחדו	ואת אויביהם כסה הים
16	(54)	ויביאם אל גבול קדשו	הר זה קנתה ימינו
17	(55)	ויגרש מפניהם גוים	ויפילם בחבל נחלה
18		וישכן באהליהם	[כל] שבטי ישראל

V.

1	(56)	וימרו את אלהים עליון	ועדותיו לא שמרו
2	(57)	[וינסו אל] ויבגדו כאבותם	נהפכו כקשת רמיה
3	(58)	ויכעיסוהו בבמותם	ובפסיליהם יקניאוהו
4	(59)	שמע אלהים ויתעבר	וימאס מאד בישראל
5	(60)	ויטש משכן שלו	אהל שכן באדם
6	(61)	ויתן לשבי עזו	ותפארתו ביד צר
7	(62)	ויסגר לחרב עמו	ובנחלתו התעבר
8	(63)	בחוריו אכלה אש	ובתולותיו לא הוללו
9	(64)	כהניו בחרב נפלו	ואלמנותיו לא תבכינה

10 (65) ויקץ כישן אדני — כגבור מתרונן מיין
11 (66) ויך צריו אחור — חרפת עולם נתן למו
12 (67) וימאס באהל יוסף — ובשבט אפרים לא בחר
13 (68) ויבחר את־שבט יהודה — את הר ציון אשר אהב
14 (69) ויבן כמו רמים מקדשו — כארץ יסדה לעולם
15 (70) [וימאס בשאול ממלך] — ויבחר בדוד עבדו
16 ויקחהו ממכלאות צאן — (71) מאחר עלות הביאו
17 לרעות ביעקב עמו — ובישראל נחלתו
18 (72) וירעם כתם לבבו — ובתבונות כפיו ינחם

Erster Abschnitt.

1 (1) Hör', mein Volk, auf meine Lehre,
Neigt das Ohr zu meinen Worten,
2 (2) Laßt den Mund zum Spruch mich öffnen,
Sprudeln Rätsel aus der Vorzeit,
3 (3) Die wir hörten und verstanden,
Die die Väter uns erzählten.
4 (4) Nicht verhehlten wir's den Söhnen,
Wir erzählten es späterm Nachwuchs,
5 Jahwes Ruhmeswerk und Stärke
Und die Wunder, die er tat,
6 (5) Wie er Zeugnis schuf in Jakob,
Thora gab in Israel,
7 Die er auftrug unseren Vätern,
Kundzumachen ihren Söhnen,
8 (6) *Damit es die Nachgebornen lernen,
Ihren Söhnen zu erzählen,
9 (7) Ihr Vertrauen auf Jahwe setzten
Und sein Werk sie nicht vergäßen.*
10 (8) Nicht wie ihre Väter würden,
Ein Geschlecht, rebellisch, trotzig.
11 Ein Geschlecht, des Herz nicht fest war
Und des Geist nicht treu zu Gott hielt,*
12 (10) Hielt nicht Jahwes Bund und wollte
Nicht in seiner Thora wandeln.
13 (11) Sie vergaßen seine Taten
Und die Wunder, die er sehn ließ.

14 (12) Wunder tat er vor den Vätern
In Ägypterland, um Zoan,
15 (13) Ließ sie durchs geteilte Meer gehn,
Staute Wasser einem Damm gleich,
16 (14) Führte Tags sie durch die Wolke,
Jede Nacht durch Feuerschein,
17 (15) Spaltete in der Wüste Felsen,
Ließ die Steppen Fluten trinken,
18 (16) Brachte Bäche aus den Steinen,
Ließ wie Ströme Wasser stürzen.

Zweiter Abschnitt.

1 (17) Doch sie sündigten und reizten
Noch den Höchsten in der Steppe,
2 (18) Sie versuchten Gott im Herzen,
Speise fordernd, die sie möchten,
3 (19) *Sie redeten wider Gott und sprachen:
‚Kann Gott einen Tisch anrichten?‘
4 (20) *Sieh, er schlug den Stein, da flossen Wasser
und Bäche strömten [in der Wüste]:
5 Wird er Brot auch geben können
Oder Fleisch dem Volke verschaffen?‘
6 (21) Darum [erzürnte der Höchste]
Jahwe hörte es, brauste über,
7 Feuer glühte gegen Jakob,
Zorn stieg gegen Israel auf,
8 (22) Weil sie nicht an Jahwe glaubten,
Nicht auf seine Hilfe trauten.
9 (23) Er gebot den Wolken droben,
Öffnete des Himmels Türen,
10 (24) Regnet' auf sie Mannaspeise,
Himmels Brotkorn gab er ihnen,
11 (25) Brote der starken Engel aß man,
Zehrung schickte er bis zur Sätte.
12 (26) Ließ den Ost im Himmel aufstehen,
Führte in Kraft den Süd herbei,
13 (27) Regnet' ihnen Fleisch wie Staub,
Vögel gleich dem Sand des Meeres,

14 (28) Warf sie mitten in sein Lager,
Rings um seine Wohnung her.
15 (29) Und sie aßen übersatt sich,
Ihr Gelüsten bracht' er ihnen.
16 (30) Doch als noch die Speise im Munde,
*Ihres Gelüstes noch nicht überdrüssig,
17 [Da sah Jahwe und brauste über]
(31) Und Gottes Zorn stieg auf sie auf,
18 Viele ihrer Starken würgte er,
Streckte Israels Jugend nieder.

Dritter Abschnitt.

1 (32) Trotzdem sündigten sie weiter,
Glaubten nicht an seine Wunder:
2 (33) So ließ er wie Hauch ihr Leben
Schwinden, ihre Jahr' in Schrecken
3 (34) Schlug er hin, so fragten sie,
Suchten schnellbekehrt nach Gott.
4 (35) Dachten dran, ihr Fels sei Jahwe
Und der Höchste ihr Erlöser,
5 (36) Und betörten mit dem Mund ihn,
Logen ihm mit ihrer Zunge,
6 (37) Wo ihr Herz doch nicht zu ihm hielt,
Seinem Bund sie untreu waren.
7 (38) Er, barmherzig, [ließ sie nicht],
Schuldvergebend folgte er nicht,
8 Hielt gar oft den Zorn zurück,
Ließ nicht los den ganzen Grimm,
9 (39) Dachte dran, daß Fleisch sie seien,
Hauch, der geht und nicht zurückkehrt.

Vierter Abschnitt.

1 (40) Wie viel reizten in der Wüste,
Kränkten sie ihn in der Steppe,
2 (41) Wider Gott versuchend und den
Heiligen Israels betrübend
3 (42) Ungedenk der Hand, des Tages,
Wo er sie vom Feind befreite!

4 (43) Zeichen tat er in Ägypten,
Wunder im Gefilde Zoans,
5 (44) Wandelt' ihre Nil' in Blut
Ihre Bäche, nicht zu trinken,
6 (45) Sandte Fliegen, sie zu fressen,
Frösche auch, sie zu verderben;
7 (46) Gab dem Fresser ihr Gewächs
Und der Heuschreck' ihre Arbeit,
8 (47) Schlug mit Hagel ihren Weinstock
Und mit Reif die Sykomoren,
9 (48) Übergab der Pest ihr Vieh
Und den Seuchen ihre Herden.
10 (49/50) *Er bahnt dem Zorne einen Weg,
Er schickt auf sie die Glut des Zornes
11 Mit Überwallen, Grimm und Drangsal,
Schickt eine Sendung böser Engel,
12 Hält nicht zurück vom Tod ihr Leben,
Gibt ihre Seele preis der Pest,
13 (51) Schlug die Erstgeburt Ägyptens,
Mannheits Erstlinge bei Ham,
14 (52) Ließ sein Volk wie Schafe wandern,
Führt' in Wüsten sie wie Herden,
15 (53) Leitete sie frei von Schrecken —
Doch die Feinde barg das Meer.
16 (54) Brachte sie zum heiligen Lande
Auf's Gebirg, das er gewann,
17 (55) Trieb vor ihnen Völker aus,
Teilte mit der Schnur ihr Erbe,
18 Ließ in ihren Zelten wehen
Israels [gesamte] Stämme.

Fünfter Abschnitt.

1 (56) *Dennoch reizten sie den Höchsten
Und bewahrten nicht sein Zeugnis,
2 (57) *[Gott versuchend], treulos wie die Väter
Wandten sich, ein schlechter Bogen,
3 (58) Brachten ihn in Zorn mit Höhen,
In Ereiferung mit Bildern.

4 (59) Jahwe hört' es, brauste über,
Israel verwarf er gar,
5 (60) Ließ das Wohnzelt Silos fahren,
Wo er wohnte in der Menschheit,
6 (61) Gab gefangen seine Stärke,
Seine Ehre in Drängers Hand;
7 (62) Überließ sein Volk dem Schwerte,
Auf sein Erbe zürnte er;
8 (63) Seine Mannschaft fraß das Feuer,
Hochzeit hatte nicht die Jungfrau,
9 (64) Priester fielen durch das Schwert,
Unbeweint von ihren Wittwen.
10 (65) Wie vom Schlaf erwachte Jahwe,
Wie ein Held, den Wein bezwungen.
11 (66) Gab nun seinen Gegnern Schläge,
Ewige Schande gab er ihnen,
12 (67) Da verwarf er Josephs Zelt,
Wählte Ephraim nicht länger.
13 (68) Dafür wählt' er Judas Stamm,
Zions Hügel, den er liebt,
14 (69) Schuf sein Haus gleich Erd und Himmel,
Die auf ewig er gegründet!
15 (70) [Und verwarf den Saul als König],
Wählte David seinen Knecht.
16 Nahm ihn von der Schafe Hürden
(71) Holte ihn von den Säugenden,
17 Jakob nun, sein Volk, zu weiden
Und sein Erbe Israel;
18 (72) Der hat sie gar fromm geweidet,
Sie mit kluger Hand geleitet!

Der Gedankengang des Psalms ist recht eigenartig, er schließt sich bezüglich der Reihenfolge in keiner Weise der historischen Überlieferung an wie etwa Ps. 105, sondern ist im ganzen etwas sprunghaft und greift oft auf Dinge zurück, die man als erledigt ansehen konnte.

Abschnitt I (V. 1—16) enthält die Aufforderung des Dichters, seinen Worten zu lauschen und die Schilderung der geschichtlichen Ereignisse aus der Vorzeit zu vernehmen. Daraus werde man lernen,

auf Gott zu vertrauen und nicht in die Fehler der Vorfahren zu verfallen, welche den Bund Gottes nicht beachtet, seine Bahn nicht gewandelt und alle Wundertaten vergessen hatten. Und doch waren in Angesicht ihrer Vorfahren Wunder in Ägypten geschehen (was für Wunder wird nicht gesagt, der Plagen und des Auszuges nicht gedacht); dann folgt die Erzählung von der Spaltung des Meeres, von dem Stauen des Wassers gleich einem Damm, von der Führung in der Wüste durch die Wolke bei Tag und die Feuersäule bei Nacht, endlich die von der Spaltung des Felsens in der Wüste, dem Trinkwasser entströmte.

Abschnitt II (V. 17—31) beginnt mit den respondierenden Versen und schließt sich insofern Strophe I an, als darin unter Hinweis darauf, daß Gott aus dem Felsen Wasser fließen ließ, an ihn die Forderung gerichtet wurde, einen Tisch in der Wüste aufzurichten und Brot und Fleisch zu gewähren. Darauf folgt die Schilderung des Manna und der Wachteln und der bösen Folgen dieser Gelüste.

Abschnitt III (V. 32—39). Diese Halbstrophe beginnt wieder, wenn auch nicht mit genau respondierendem Verse, so doch mit Sünde und Unglauben, und sagt: Sie sündigten trotz allem stets wieder und glaubten nicht an Gottes Wunder; kam Unheil über sie, suchten sie wohl Gott auf, aber nur mit dem Mund, nicht mit den Herzen — Gott aber verzieh immer wieder. Diese allgemein gehaltene Halbstrophe durchbricht die historische Erzählung. Auffällig ist aber auch, daß hier nur 9 Zeilen (gegen 18 der übrigen Abschnitte) sind. Ich möchte dabei die Vermutung aussprechen, daß der Dichter vielleicht die Absicht hatte, eine Geschichte der alten Zeit zu liefern, die strophisch so beschaffen war, daß nach je zwei Strophen von je 18 Zeilen diese Halbstrophe, als eine Art Refrain, gefolgt war. Ist er mitten in seiner Arbeit erlahmt oder sind die übrigen Strophen verloren gegangen? — das können wir natürlich nicht wissen.

Abschnitt IV beginnt mit einem Hinweis auf Abschnitt II und Abschnitt I. Die beiden ersten Verse 40—41

כמה ימרוהו במדבר　　יעציבוהו בישימון
וישובו וינסו אל　　וקדוש ישראל התוו

weisen deutlich zurück auf V. 17—18:

ויוסיפו עוד לחטא לו — למרות עליון בציה
וינסו אל בלבבם — לשאל אכל לנפשם

Daß dem so sei, hat schon der alte Psalmist erkannt in Ps. 106 12—14.

מהרו שכחו מעשיו[1] — לא חכו לעצתו
ויתאוו תאוה במדבר — וינסו אל בישימון
ויתן להם שאלתם — וישלח רזון בנפשם[2]

Mit den folgenden zwei Versen 42—43:

לא זכרו עוד את ידו — יום אשר פדם מני צר
אשר שם במצרים אותותיו — ומופתיו בשהה צען

greift er auf den ersten Abschnitt V. 11—12 zurück:

וישכחו עלילותיו — ונפלאותיו אשר הראם
נגד אבותם עשה פלא — בארץ מצרים שדה צען

Die Wunder, die er in Ägypten verübt hatte, insbesondere die Plagen, welche zum Auszug aus dem Lande der Sklaverei geführt hatten, sowie der Auszug selbst waren eben im ersten Abschnitt übersprungen worden.

Hier nimmt er unter Hinweis auf die in Ägypten vollbrachten Wunder, die er fast mit denselben Worten wie oben zum Ausdruck bringt, die Schilderung der Plagen auf (V. 44—51) und schließt mit der Plage der Erstgeburten (ראשית אונים באהלי חם).

Was er hier schildert, ist nicht wirkliche Erzählung sondern, Reminiszenz: ‚Sie gedachten nicht seiner Macht etc. Erst dann (V. 52—55) folgt die weitere Schilderung des Zuges durch die Wüste und des Einzuges in das Land der Verheißung.

Abschnitt V beginnt wieder mit den respondierenden zwei Zeilen, schildert die Treulosigkeit der Israeliten im heiligen Lande, den Untergang des Heiligtums in Siloh und schließt mit dem Zusammenbruche der Ephramitischen Hegemonie und der Begründung der Davidischen Dynastie.

Wenn man diesen Psalm für sehr alt halten dürfte, wofür ja die Erwähnung von Siloh sprechen würde, könnte man glauben,

---

[1] Dazu vgl. V. 7 und 11.

[2] Ob man unter diesen Umständen in dem dunklen Worte התוו eine Verschreibung für התאוו vermuten darf in dem Sinne ‚Gelüste vorbringen vor' lasse ich dahingestellt.

daß hier ein abgeschlossenes Ganzes zur Verherrlichung der Davidischen Dynastie vorliegt. Der Stil und die Sprache scheinen mir aber für eine ziemlich späte Abfassungszeit zu sprechen. Dann bleibt es aber auffällig, warum der Psalm hier abbricht, und ich verweise zur Erklärung dieser Tatsache auf die oben zur dritten Halbstrophe ausgesprochene Vermutung.

Es bleibt noch übrig, die Ergänzungen und Weglassungen, zum Teil in Übereinstimmung mit Duhm, zum Teil aber abweichend von ihm, zu begründen. Schon oben wurde darauf aufmerksam gemacht, daß die dreizeiligen Strophen bei Duhm vielfach gar keine Berechtigung haben, weil sie keine Sinnesabteilungen bieten und auch sonst keine strophischen Kennzeichen aufweisen. Jeder kann dies an der beigefügten Übersetzung beobachten und ich halte es für überflüssig, dies noch besonders zu behandeln und zu beweisen.

Dagegen müssen andere Differenzen hier besprochen werden: V. 6 (Z. 8) habe ich דור אחרון gestrichen, wogegen Duhm es stehen läßt und aus בנים יולדו eine besondere Zeile bildet, was kaum zulässig ist. Die Worte דור אחרון können aber sehr wohl als Glosse von V. 4 herübergenommen worden sein.

V. 7. (Z. 9). Ebenso habe ich ומצותיו ינצרו nach dem Vorgange von Baethgen und anderen gestrichen, wogegen Duhm daraus wieder einen Stichos bildet, was nicht gut angeht. Die Phrase könnte leicht aus anderen Stellen eingefügt worden sein.

V. 9 habe ich nach dem Vorgange von Baethgen und anderen mit schwerem Herzen gestrichen, weil, wie Hitzig mit Recht bemerkte, darin drei Worte vorkommen, die sich auch in V. 57 finden, und weil auch in der Schlußstrophe noch von den Ephramiten die Rede ist — der Vers steht aber ohne jeden Kontakt.[1] Will man ihn behalten, so kann man V. 5a (Z. 5) streichen.

V. 19 (Z. 3) streicht Duhm ohne triftigen Grund.

---

[1] Auch Duhm setzt sich für die Echtheit des Verses mit guten Gründen ein.

V. 21 (Z. 6) hat Duhm recht, einen Stichos zu ergänzen, er ergänzt ihn aber an unrechter Stelle:

Darum [erzürnte sich der Höchste]
Jahwe hört's, er brauste über.

Ich dagegen habe vorgeschlagen:

לכן שמע יהוה ויתעבר   [ואפו חרה מאד]

und zwar deshalb, weil man zuerst etwas Ärgerliches hört und erst dann in Zorn gerät und nicht umgekehrt. Vgl. weiter unten zu V. 31.

V. 30 streicht Duhm לא זרו מתאותם ebenfalls ohne Grund, dagegen füge ich in V. 31 וירא יהוה ויתעבר hinzu, was ein Seitenstück zu V. 21 bildet.

V. 55 habe ich mich dem Vorschlage Duhm's angeschlossen.

V. 56 streicht Duhm וינסו עליון, wogegen ich וינסו אל für ויסנו in den folgenden Vers einschiebe.

V. 70 (Z. 15) habe ich mich dem gewiß richtigen Vorschlage Duhm's angeschlossen.

Nach Abschluß der Untersuchung hielt ich es für notwendig, die strophischen Versuche früherer Forscher zu prüfen und ihr Verhältnis zu meinem Versuche festzustellen. Franz Delitzsch, dieser gründliche Kenner des Hebräischen und feinsinnige Exeget, sagt über die strophische Einteilung dieses Psalms folgendes: ‚Das Ganze zerfällt in zwei Hauptteile: V. 1—37 und 38—72. Der zweite geht von dem Gott versucherischen Undank des Israels der Wüste zu dem des Israels Kanaans über. Immer je drei Strophen bilden eine Gruppe.' Man wird nach meiner Gliederung diese Einteilung als unzutreffend bezeichnen müssen, schon aus dem Grunde, weil die respondierenden Anfänge der Abschnitte bei Delitzsch stets inmitten der von ihm postulierten Gruppen stehen. Die Gruppen[1] bei Delitzsch bilden keine gedanklichen Einheiten, umsoweniger die Strophen, welche auch bezüglich der Zeilenzahl variieren.[2]

[1] I Vers 1—11; II 12—25; III 26—37; IV 38—48; V 49—59; VI 60—72.

[2] Sieben Strophen haben je acht, sieben je neun, drei je 10 und eine 11 Zeilen.

Ch. A. Briggs teilt diesen Psalm in vier Teile ein, von denen jeder aus 10 Doppelzeilen besteht. Um dies zu erzielen, hat er nicht weniger als 41 Doppelzeilen (also mehr als die Hälfte des Psalms) gestrichen, indem er die V. 40—48, 51, 53 als Einschub eines Editors aus einem alten Gedichte über die ägyptischen Plagen, die V. 4b—7a, 10—11, 56b als legalistic und die Verse 15, 21—22, 25, 28—30a, 36—37, 49—50, 58—59, 62, 65—66, 69, 71c—72 als expansive Glossen bezeichnet.

Dieses Vorgehen ist höchst willkürlich und ganz unwissenschaftlich. Das heißt man Psalmen ‚machen' und nicht Psalmen ‚kommentieren'. Gegen die subjektiven Aufstellungen Briggs spricht schon der Umstand, daß der Psalm nach meiner Einteilung in seiner jetzigen Form aus fünf Teilen besteht (18 + 18) + 9 + (18 + 18). Daß durch zufällig hinzugefügte Glossen ein solches Gebilde entstehen könne, muß als ganz unmöglich erklärt werden. Ausdrücklich muß aber anerkennend hervorgehoben werden, daß die Anfänge der Teile II, III mit den von mir festgestellten ganz und der von IV nahezu übereinstimmen. Der Umstand, daß auch V. 40 mit der gleichen Wendung beginnt, hätte Briggs es nahelegen müssen, daß in dieser Wendung eben das Leitmotiv des Psalms liegt, und er durfte schon deshalb hierin nicht den Einschub eines spätern Editors vermuten.

Dieselbe Methode wendet Herr Briggs auch auf andere Psalmen an. Ich will hier nur noch ein Beispiel anführen:

Ps. 105 habe ich in meinem Buche Komposition und Strophenbau (Bibl. Stud. III. S. 59 ff.) behandelt. Der Psalm besteht nach meiner Annahme aus einer fünfzeiligen Einleitung und vier Strophen zu je 10 Distichen. Sinn und Strophik forderten im ganzen die Umstellung zweier Verse, sonst blieb der überlieferte Text intakt. Abgesehen von den einleitenden Zeilen, bietet Briggs statt vierzig nur 24 Doppelzeilen, aus denen er sich 12 Strophen bildete. Das Übrige (16 Doppelstichen) wird als Zusätze und Glossen gestrichen, weggelassen werden V. 11,[1] 13 und 15. Die Streichung dieser Verse

[1] Vers 11 wird auch von Duhm ohne zureichenden Grund als Glosse erklärt.

läßt sich in keiner Weise rechtfertigen. Wenn man in meiner Schrift S. 64 den Kommentar zu diesen Versen vergleicht, wird man sehen, wie diese Verse aus der pentateuchischen Vorlage herausgearbeitet wurden, und wird erkennen, daß jede Änderung des Textes hier einen gewalttätigen Eingriff in die gute alte Überlieferung bedeutet.

Auch V. 22 wird ganz ohne Grund weggelassen und von den Versen 24 und 25 der je zweite Stichos gestrichen. Und hier lehrt der Kommentar, daß die beiden Halbverse aus der Vorlage stammen und an ihnen nicht gerüttelt werden darf. Das Gleiche ist der Fall mit den je zweiten Halbversen von V. 29 und 30. Auch die Weglassung von V. 28 und der Verse 38—45 beruht auf Willkür.

Wiederum muß die Haltlosigkeit der Briggs'schen Kritik daran erkannt werden, daß der Psalm mühelos und ohne einschneidende Änderungen ein absolut klares, durch Inhalt und Responsion gesichertes Strophengebilde zeigt: (5 + 10 + 10 + 10 + 10), ein Gebilde, das, die Richtigkeit der von Briggs postulierten Urform vorausgesetzt, durch Glossen, die systemlos zugefügt worden sind, nicht hätte entstehen können. Durch dieses Gebilde hat sich der Verfasser dieses Psalms gegen kritische Freibeuterei verwahrt.

Anhang.

Psalm 78 mußte zu einer gründlichen Untersuchung von Jer. Kap. 7 und der damit zusammenhängenden Prophezeiungen in den Kap. 17, 22 und 26 führen. Natürlich taucht da wieder die Frage nach der Echtheit dieser Abschnitte auf, die in jüngster Zeit mit allzugroßer Sicherheit verneint worden ist. Ich begnüge mich für jetzt mit der Bemerkung, daß die Akten über diese Frage keineswegs als geschlossen zu betrachten sind, wie ja in der Tat die ältern Exegeten die Stücke fast durchwegs für echt erklären und unter den jüngern noch gewichtige Stimmen für deren Echtheit eintreten.

Daß Jeremia nicht nur Gedichte gemacht hat, sondern zum Volke ganz verständlich reden wollte, scheint mir sicher zu sein und

diese Stücke können in der Tat solche Volksreden sein, die er an verschiedenen öffentlichen Orten gehalten hat. Daß der Kern dieser Reden echt ist, wagt niemand zu bezweifeln, da ja einer dieser Reden wegen dem Jeremia der Prozeß gemacht wurde, der ihm fast das Leben gekostet hätte. Am meisten wird die Echtheit der Rede Kap. 17, 19—27 bezweifelt, weil darin von der Sabbatheiligung gesprochen wird und man sich gewöhnt hat, solche gottesdienstliche Dinge möglichst spät anzusetzen — gewiß nicht immer mit Recht. Die Sabbatheiligung ist nicht nur ein religiöses, sondern auch ein soziales Problem und man kann die Tragweite solcher Reden, welche sich auf dieses Problem beziehen, erst dann beurteilen, wenn man feststellt, welchen Motiven sie entsprungen sind. Außerdem ist zu beachten, daß in diesen nach einem gewissen Schema geformten Reden nicht der Sabbat allein behandelt wird, sondern eine Reihe anderer sozialer Fragen, von denen in der Tat der Bestand eines Staates abhängig ist, und zu diesen gehört ohne Zweifel mit Rücksicht auf die arbeitende Klasse die Sabbatheiligung.

Diese Reden bekunden ein systematisches und furchtloses Agitieren Jeremias für seine Überzeugung. Er tritt im Tempel auf und verkündet dessen Zerstörung (Kap. 7), dann erscheint er vor den Toren Jerusalems und droht mit dem Untergang der Stadt (Kap. 17) und zuletzt wagt er sich in den Pallast des Königs und verkündet, daß der Pallast eine Trauerstätte werden wird (Kap. 22). Dies wird er nicht einmal, sondern öfters getan haben. Darf man sich da wundern, daß den öffentlichen Behörden endlich die Geduld ausging und ihm der Prozeß gemacht worden ist?

Indessen würde mich eine Analyse dieser Reden viel zu weit führen und ich begnüge mich, ohne die Echtheitsfrage hier zu erörtern, die strophische Gliederung durch die entsprechende Einteilung des Textes und Hervorhebung der Responsionen in gesperrtem Satz anzudeuten. Für meine Strophentheorie ist es ja gleichgültig, ob die Stücke von Jeremia herrühren oder von einem spätern Verfasser niedergeschrieben worden sind. Es sei noch ausdrücklich bemerkt, daß ich die strophische Gliederung von Kap. 22, 1—5 und 26, 2—6,

da Responsionen fehlen und auch die Zeileneinteilung manches zu wünschen übrig läßt, nicht für gesichert halte.

Jeremia Kap. 7.

(1) הדבר אשר היה אל ירמיהו
מאת יהוה לאמר
(2) עמד בשער בית יהוה
וקראת שם את הדבר הזה ואמרת
שמעו דבר יהוה כל יהודה
הבאים בשערים האלה להשתחות ליהוה
(3) כה אמר יהוה צבאות אלהי ישראל
היטיבו דרכיכם ומעלליכם
ואשכנה אתכם במקום הזה
(4) אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר
היכל יהוה היכל יהוה היכל יהוה המה
(5) כי אם היטב תיטיבו את דרכיכם ואת מעלליכם
אם עשו תעשו משפט בין איש ובין רעהו
(6) גר יתום ואלמנה לא תעשקו ודם נקי אל תשפכו[1]
ואחרי אלהים אחרים לא תלכו לרע לכם
(7) ושכנתי אתכם במקום הזה בארץ אשר נתתי לאבותיכם[2]
(8) הנה אתם בטחים לכם על דברי השקר לבלתי הועיל
(9) הגנב רצח ונאף והשבע לשקר וקטר לבעל
והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם
(10) ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה אשר נקרא שמי עליו
ואמרתם נצלנו למען עשות את כל התועבות האלה
(11) המערת פרצים היה הבית הזה אשר נקרא שמי עליו (בעיניכם)
גם אנכי הנה ראיתי נאם יהוה
(12) כי לכו נא אל מקומי[3] בשילו אשר שכנתי שמי שם (בראשונה)
וראו את אשר עשיתי לו מפני רעת עמי ישראל
(13) ועתה יען עשותכם את כל המעשים האלה[4]

---

[1] MT add. במקום הזה [2] MT add. למן עולם ועד עולם
[3] MT add. אשר [4] MT add. נאם יהוה

ואדבר אליכם השכם ודבר ולא שמעתם
ואקרא אתכם ולא עניתם [נאם יהוה]
(14) ועשיתי לבית אשר נקרא שמי עליו אשר אתם בטחים בו
ולמקום אשר נתתי לכם ולאבותיכם כאשר עשיתי לשלו

Übersetzung.

(1) Das Wort, welches ward an Jeremia von JHWH also:

(2) Stelle dich an das Tor des Gotteshauses
Und rufe dort aus diese Worte und sprich:
Höret das Wort JHWH's ganz Juda,
Die ihr eintretet in diese Tore, um JHWH anzubeten.
(3) So spricht der Herr der Heeresscharen, der Gott Israels:
Bessert euren Wandel und eure Taten
Und ich werde euch wohnen lassen an diesem Orte.

(4) Vertraut nicht auf die falschen Worte also:
Der Tempel JHWH's, der Tempel JHWH's, der Tempel JHWH's ist hier,
(5) Nur wenn ihr bessert euren Wandel und eure Taten,
Wenn ihr Recht schaffet zwischen den Leuten untereinander,
(6) Fremdling, Waise und Witwe nicht bedrückt und unschuldig Blut nicht vergießet
Und anderen Göttern nicht nachgeht euch zum Schaden,
(7) Lasse ich euch wohnen an diesem Orte in dem Lande, das ich euren Vätern gegeben.

(8) Ihr aber vertraut auf die falschen Worte, ohne jeglichen Nutzen!
(9) Wie? stehlen, morden und ehebrechen, falsch schwören und dem Baal räuchern
Und nachwandern anderen Göttern, die ihr nicht kennt,
(10) Dann kommet ihr und tretet vor mich in diesem Hause, welches meinen Namen trägt,
Und sprechet: Wir sind gerettet, um (ferner) auszuüben all diese Greuel.
(11) Ist denn eine Räuberhöhle dieses Haus, das meinen Namen trägt, (in euren Augen)?
Auch ich habe es gesehen, ist der Spruch JHWH's.

(12) Denn geht dorthin nach meinem Orte in Schilo, woselbst ich meinen Namen wohnen ließ (vormals),
Und sehet, was ich ihm getan der Bosheit meines Volkes Israel wegen.

(13) Und nun weil ihr übtet all diese Taten
Und ich zu euch redete zeitig und unablässig und ihr nicht hörtet
Und ich euch rief und ihr nicht antwortet [ist der Spruch JHWH's],
(14) So tue ich dem Hause, welches meinen Namen trägt und auf das ihr vertraut,
Und dem Orte, den ich euch und euren Vätern gegeben, so wie ich Silo getan.

Jeremia Kap. 17.

(19) כה אמר יהוה אלי
הלוך ועמדת בשער בני העם
אשר יבואו בו מלכי יהודה
ואשר יצאו בו
ובכל שערי ירושלם
(20) ואמרת אליהם

שמעו דבר יהוה
מלכי יהודה וכל יהודה
וכל יושבי ירושלם
הבאים בשערים האלה

(21) כה אמר יהוה
השמרו בנפשותיכם
ואל תשאו משא ביום השבת
והבאתם בשערי ירושלם[1]
(22) וכל מלאכה לא תעשו
וקדשתם את יום השבת

כאשר צויתי את אבותיכם
(23) ולא שמעו ולא הטו את אזנם
ויקשו את ערפם לבלתי שמע
ולבלתי קחת מוסר

---

[1] MT add. ולא תוציאו את משא מבתיכם ביום השבת. Dieses sowie die im Texte in kleinen Typen gedruckten Stücke halte ich für spätere Zusätze.

(24) והיה אם שמוע תשמעון אלי
נאם יהוה [צבאות]
לבלתי הביא משא *ביום השבת
בשערי העיר הזאת[1]
ולקדש את יום השבת
לבלתי עשות בו כל מלאכה

(25) ובאו בשערי העיר הזאת
מלכים ושרים יושבים על כסא דוד
רכבים ברכב ובסוסים המה ושריהם
איש יהודה ויושבי ירושלם

וישבה העיר הזאת לעולם
(26) ובאו [אליה] מערי יהודה
ומסביבות ירושלם ומארץ בנימין
ומן השפלה ומן ההר ומן הנגב
מבאים עלה וזבח ומנחה ולבונה
ומביאי תודה בית יהוה

(27) ואם לא תשמעו אלי
לקדש את יום השבת
ולבלתי שאת משא ובא
בשערי ירושלם ביום השבת
והצתי אש בשעריה
ואכלה ארמנות ירושלם ולא תכבה

Übersetzung.

(19) So sprach JHWH zu mir:
Geh' und stelle dich ins Tor der Volkssöhne,
Durch welches einziehen die Könige Judas
Und durch welches sie hinausgehen
Und in alle Tore Jerusalems
(20) Und du sollst zu ihnen sprechen:

Höret das Wort JHWH's,
Könige von Juda und ganz Juda
Und alle Bewohner Jerusalems,
Welche eintreten durch dieses Tor.

---

[1] MT בשערי העיר הזאת ביום השבת.

(21) So spricht JHWH:
Hütet euch um euer Leben willen
Und traget keine Last am Sabbattage,
Daß ihr sie hineinbringet in die Tore Jerusalems,
(22) Und tut keinerlei Arbeit
Und heiliget den Sabbattag.

---

(24) Wenn ihr ernstlich auf mich höret,
Ist der Spruch JHWH's [der Heeresscharen],
Keine Last hineinzubringen am Sabbattage
In die Tore dieser Stadt
Und zu heiligen den Sabbattag,
Keinerlei Arbeit an ihm zu tun.

(25) Werden einziehen in die Tore dieser Stadt
Könige und Fürsten, die sitzen auf Davids Throne,
Zu Wagen und zu Roß, sie und ihre Fürsten,
Die Männer Judas und die Einwohner Jerusalems.

(27) Wenn ihr aber nicht auf mich höret,
Zu heiligen den Sabbattag
Und keine Last zu tragen und einzutreten
In die Tore Jerusalems am Sabbattage,
Werde ich Feuer anzünden an seinen Toren
Und es wird Jerusalems Paläste verzehren.

Jeremia Kap. 22.

(1) כה אמר יהוה
רד בית מלך יהודה
ודברת שם את הדבר הזה
(2) ואמרת שמע דבר יהוה
מלך יהודה היושב על כסא דוד
אתה ועבדיך ועמך
הבאים בשערים האלה

(3) כה אמר יהוה
עשו משפט וצדקה

והצילו גזול מיד עשוק
וגר יתום ואלמנה
אל תנו אל תחמסו
ודם נקי אל תשפכו
במקום הזה

(4) כי אם עשו תעשו את הדבר הזה
ובאו בשערי הבית הזה
מלכים יושבים לדוד על כסאו
רכבים ברכב ובסוסים הוא ועבדיו ועמו
(5) ואם לא תשמעו את הדברים האלה
בי נשבעתי נאם יהוה
כי לחרבה יהיה הבית הזה

Übersetzung.

(1) So spricht JHWH:
Geh' hinab in den Palast des Königs von Juda
Und rede dort dieses Wort
(2) Und sprich: Hört das Wort JHWH's,
König von Juda, der du sitzest auf Davids Thron,
Du und deine Diener und dein Volk,
Die eintreten durch diese Tore.

(3) So spricht JHWH:
Übet Recht und Gerechtigkeit
Und entreißt den Beraubten der Gewalt des Bedrückers
Und Fremdling, Waise und Witwe
Bedränget nicht und vergewaltigt nicht
Und unschuldiges Blut vergießet nicht
An diesem Orte!

(4) Denn wenn ihr dieses Wort vollführet,
Werden einziehen in die Tore dieses Palastes
Könige, sitzend auf Davids Thron,
Zu Wagen und zu Roß, er selbst, seine Diener und sein Volk.
(5) Wenn ihr aber auf diese Worte nicht höret,
Schwöre ich bei mir, ist JHWH's Spruch,
Daß zur Trümmerstätte werden wird dieser Palast.

Jeremia Kap. 26.

(1) בראשית ממלכות יהויקים בן יאשיהו מלך יהודה
היה הדבר הזה מאת יהוה לאמר

(2) כה אמר יהוה
עמד בחצר בית יהוה
ודברת על כל ערי יהודה
הבאים להשתחות בית יהוה
את כל הדברים אשר צויתיך לדבר
[דבר] אליהם אל תגרע דבר
(3) אולי ישמעו וישובו איש מדרכו הרעה
ונחמתי אל הרעה אשר אנכי חשב
לעשות להם מפני רע מעלליהם

(4) ואמרת אליהם כה אמר יהוה
אם לא תשמעו אלי
ללכת בתורתי אשר נתתי לפניכם
(5) לשמע על דברי עבדי הנביאים
אשר אנכי שולח אליכם
והשכם ושלוח ולא שמעתם
(6) ונתתי את הבית הזה כשלה
ואת העיר הזאת אתן לקללה
לכל גוי הארץ

Übersetzung.

(2) So spricht JHWH:
Stelle dich hin in den Vorhof des Gotteshauses
Und sprich über alle Städte Judas,
Die gekommen sind anzubeten im Hause JHWH's.
Alle Worte, welche ich dir befohlen habe zu sprechen,
[Sprich] zu ihnen, laß kein Wort weg.
(3) Vielleicht hören sie und kehren um von ihrem bösen Wege,
Daß ich mich des Unheils gereuen lasse, das ich dachte
Ihnen zuzufügen, wegen ihrer bösen Taten.

(4) Und sage ihnen: So spricht JHWH:
Wenn ihr nicht auf mich hören werdet,
Zu wandeln nach meinem Gesetz, das ich euch vorgelegt,

(5) Zu hören auf die Worte meiner Diener, der Propheten,
Welche ich euch gesendet habe,
Jeden Morgen neu gesendet, ohne daß ihr hörtet;
(6) So mache ich dieses Haus wie Silo
Und diese Stadt mache ich zum Fluche
Für alle Völker der Erde.

Kurz vor Abschluß des Druckes erhielt ich das Werk *Old Testament and Semitic Studies in memory* of William Rainey Harper, Chicago 1908 in zwei stattlichen Bänden. Darin finden sich drei Versuche strophischer Gliederung, so Bd. i, S. 67 ff. ‚An Analysis of Isaiah 40—42 by Ch. A. Briggs. Was von der Methode Briggs' bezüglich der Psalmen gesagt wurde, gilt auch von diesem Versuche. Die Behandlung des Textes ist allerdings minder gewalttätig, aber die strophische Einteilung ist rein subjektiv.

Leider kann ich auch von dem Versuche C. P. Fagnani's über Zephanja Bd. ii, S. 260 ff. nicht besseres sagen. Vor lauter Kritik kommt der Prophet gar nicht zu Wort und wird in disiecta membra zerstückelt. Mein Nachweis, daß Ezechiel eine Stelle aus Zephanja (Kap. 3) entlehnt und glossiert hat (*Bibl. Stud.* iii, S. 30 ff.), hätte ihn von der Wiederholung unrichtiger Behauptungen Marti's u. A. auf S. 370 ff. abhalten sollen.

Von dem Versuche J. M. Powis-Smith über Micha (Bd. ii, S. 417 ff.) möchte ich nur zwei Stücke etwas näher beleuchten, weil sie die Methode des Verfassers charakterisieren. Er legt denselben meine strophische Gliederung zugrunde und durchlöchert sie durch Wellhausens Korrekturen und Streichungen, vergißt aber dabei, daß er Feuer mit Wasser mengt. Was dabei herauskommt, zeigen die nebenstehenden Texte, links nach meinen ‚Propheten', rechts nach Powis-Smith und Wellhausens Streichungen.

Diese drei Versuche bekunden weder ein richtiges Sprachgefühl, noch auch Sinn für Rhythmik; weder Verständnis des Textes, noch auch eine Spur von selbstständiger Kritik. Es ist ein scharfes Urteil; im Interesse der wissenschaftlichen Exegese in Amerika muß es ausgesprochen werden!

Kap. 3.

1 ואמר [1]
שמעו נא ראשי יעקב
וקציני בית ישראל
הלוא לכם
לדעת את המשפט

2 שנאי טוב ואהבי רעה
גזלי עורם מעליהם
ושארם מעל עצמותם
3 ואשר אכלו שאר עמי
ועורם מעליהם הִפשיטו
ואת עצמותיהם פצחו
ופרשו כ[שא]ר בסיר
וכבשר כתוך קלחת

4 אז יזעקו אל יהוה
ולא יענה אותם
ויסתר פניו מהם בעת ההיא
כאשר הרעו מעלליהם |

5 כה אמר יהוה
על הנביאים המתעים את עמי
הנשכים בשניהם וקראו שלום
ואשר לא יתן על פיהם
וקדשו עליו מלחמה

6 לכן לילה לכם מחזון
וחשכה לכם מקסם
ובאה השמש על הנביאים
וקדר עליהם היום
7 ובשו החזים
וחפרו הקסמים
ועטו על שפם כלם
כי אין מענה אלהים

8 ואולם אנכי מלאתי כח
את רוח יהוה ומשפט וגבורה
להגיד ליעקב פשעו
ולישראל חטאתו |

9 שמעו נא זאת
ראשי בית יעקב
וקציני בית ישראל
המתעבים משפט
ואת כל הישרה יעקשו

10 בנה ציון בדמים
וירושלם בעולה
11 ראשיה בשחד ישפטו
וכהניה במחיר יורו
ונביאיה בכסף יקסמו
ועל יהוה ישענו לאמר
הלוא יהוה בקרבנו
לא תבוא עלינו רעה

12 לכן בגללכם
ציון שדה תחרש
וירושלם עיין תהיה
והר הבית לבמות יער |

Kap. 5, 6—14.

6 והיה שארית יעקב
בקרב עמים רבים
כטל מאת יהוה
כרביבים עלי עשב
אשר לא יקוה לאיש
ולא ייחל לבני אדם |

7 והיה שארית יעקב בגוים
בקרב עמים רבים
כאריה בבהמות יער
ככפיר בעדרי צאן
אשר אם עבר ורמס
וטרף ואין מציל

8 תרם ידך על צריך
וכל איביך יכרתו |

9 והיה ביום ההוא
נאם יהוה [צבאות]
והכרתי סוסיך מקרבך
והאבדתי מרכבתיך
10 והכרתי ערי ארצך
והרסתי כל מבצריך

11 והכרתי כשפים מידך
ומעוננים לא יהיו לך
12 והכרתי פסיליך ומצבותיך מקרבך
ולא תשתחוה עוד למעשה ידיך
13 ונתשתי אשיריך מקרבך
והשמדתי עריך

14 ועשיתי באף ובחמה נקם
את הגוים אשר לא שמעו |

---

[1] Das ואמר zu Anfang hat seine Bedeutung und darf nicht gestrichen werden; es lenkt die Aufmerksamkeit der Hörer auf den Sprechenden. 2^{b-c} wird von Wellhausen, Nowack und Marti als Variante von V. 3 gestrichen — ohne Berechtigung, weil in V. 2 der gegenwärtige Zustand geschildert, in V. 3 gesagt wird, daß sie auch in der Vergangenheit (stets) so gehandelt haben. Vielleicht ist עור [עו]ל[י] für עורם zu lesen. Die Streichungen von את רוח יהוה und בעת ההיא sind irrelevant. Auch bezüglich Kap. 5 und die Streichung von V. 14 beugt sich der Verf. vor der Kritik.

Kap. 3.

1 [ואמר]
שמעו נא ראשי יעקב
וקציני בית ישראל
הלא לכם לדעת את המשפט
2a שנאי טוב ואהבי רע

3 אשר אכלו שאר עמי
ועורם מעליהם הפשיטו
ואת עצמותיהם פצחו ופרשו
כשאר בסיר וכבשר בתוך קלחת

4 אז יזעקו אל יהוה
ולא יענה אותם
ויסתר פניו מהם
כאשר הרעו מעלליהם

5 [כה אמר יהוה]
על הנביאים המתעים את עמי
הנשכים בשניהם וקראו שלום
ואשר לא יתן על פיהם
וקדשו עליו מלחמה

6 לכן לילה לכם מחזון
וחשכה לכם מקסם
ובאה השמש על הנביאים
וקדר עליהם היום

7 ובשו החזים
וחפרו הקסמים
ועטו על שפם כלם
כי אין מענה אלהים

8 ואולם אנכי מלאתי כח
ומשפט וגבורה
להגיד ליעקב פשעו
ולישראל חטאתו

9 שמעו נא זאת ראשי בית יעקב
וקציני בית ישראל
המתעבים משפט
ואת כל הישרה יעקשו
10 בני ציון בדמים
וירושלם בעולה

11 ראשיה בשחר ישפטו
וכהניה במחיר יורו
ונביאיה בכסף יקסמו
ועל יהוה ישענו לאמר
הלא יהוה בקרבנו
לא תבוא עלינו רעה

12 לכם בגללכם
ציון שדה תחרש
וירושלם עיים תהיה
והר הבית לבָמַת יער

Kap. 5.

6 והיה שארית יעקב [בגוים]
בקרב עמים רבים
כטל מאת יהוה
כרביבים עלי עשב
אשר לא יקוה לאיש
ולא ייחל לבני אדם

7 והיה שארית יעקב בגוים
בקרב עמים רבים
כאריה בבהמות יער
ככפיר בעדרי צאן
אשר אם עבר
ורמס וטרף ואין מציל

8 תרם ידך על צריך
וכל איביך יכרתו

9 והיה ביום ההוא נאם יהוה
והכרתי סוסיך מקרבך
והאבדתי מרכבותיך
10 והכרתי ערי ארצך
והרסתי כל מבצריך

11 והכרתי כשפים מידך
ומעוננים לא יהיו לך
12 והכרתי פסיליך ומצבותיך מקרבך
ולא תשתחוה עוד למעשה ידיך

13 [ונתשתי אשיריך מקרבך
והשמדתי עריך
14 ועשיתי באף ובחמה נקם
את הגוים אשר לא שמעו] [1]

Der Vers bildet aber ein deutliches Gegenstück zu V. 8 und spricht nicht von Heiden im Gegensatz zu Israel, sondern von den Israel umgebenden Völkern und greift auf V. 6a und 7a zurück, so daß man das ganze Stück Micha zu- oder absprechen muß.

[1] Die umseits stehende Inhaltsübersicht bezieht sich auf alle meine biblischen Studien mit Ausschluß der ‚Propheten' (25. März 1908).

Inhaltsübersicht.

Zu den altpersischen Inschriften von Behistun.

Aus Anlaß ihrer Neuausgabe durch LWKING in: ‚The Sculptures and Inscription of Darius the Great on the Rock of Behistûn in Persia'. London 1907.

Von

Chr. Bartholomae.

1. *hauvam* Bh. *1.* 10 (29)[1].

Die Stelle Bh. *1.* 10 (27 ff.) hat folgenden Wortlaut: *ima^{h} tya^{h} manā kartam pasāva^{h} yaϑā xš|āyaϑiya^{h} abavam: ka^{n}būjiya^{h} nāma^{n} kūrauš puϑ^{r}a^{h}*[2] *amāxam taumāy|ā hauvam idā xšāyaϑiya^{h} āha^{h}*; die senkrechten Striche geben den Zeilenschluß an. Statt *hauvam* hat man bisher *paruvam* gelesen. Doch versichert uns KING ausdrücklich S. 6 No. 3, daß der Stein *hauvam* enthalte. Aber seine Übersetzung ‚. . was king here before me' steht noch im Bann der alten Lesung, wie mir scheint, s. S. 69 No. Oder soll das ‚before me' in *hauvam* stecken? Ich wüßte es da auch nicht herauszuholen.

Man könnte ja allerdings die Zeichenreihe auch **ha^{h}uvam* lesen. Das führt aber ebensowenig zum Ziel. Soll etwa eine Beziehung des Wortes zu dem mpers. *has* ‚früher' (mpB. وکی)

---

[1] Die erste Zahl bezieht sich auf die Inschrift, die zweite auf den Abschnitt darin, die eingeschlossene auf die Zeile.

[2] KING hat *putra*. Wie aus seiner Bemerkung zu *ušabārim* ‚Kamelreiter' Bh. *1.* 18 (86 f.) hervorgeht — ‚unless the engraver has omitted the sign by mistake from the end of l. 86', nämlich hinter dem Š^{a} des Wortes —, nimmt er als Gruppenzeichen für $t + r$. Ist ihm die ganze reiche Literatur darüber unbekannt geblieben?

bestehen? S. dazu FWKMÜLLER SPreußAW. *1905.* 1083. Das einzig Gemeinsame ist ja doch nur die Anlautssilbe *ha.*[1]

WEISZBACH, der ZDMG. *61.* 725 die neue Lesung *hauvam* an Stelle von *paruvam* verzeichnet, fügt in Klammern hinzu: ‚oder vielmehr *hauvma?*'. Ich sehe aber auch nicht, was damit gewonnen werden soll. *ma* (bez. *ma*ʰ nach der hier befolgten Umschreibung) wäre der Abl. des Pron. I. Pers. Sing., = aind. *mát.* Mit welchem Wort des Satzes aber sollte der Ablativ in Beziehung gebracht werden können?

Wenn das Wort richtig gelesen ist — und das muß ja doch nach KINGS Angabe der Fall sein —, so läßt es sich meines Erachtens nur so fassen: *hauvam* ist der nach dem Muster von *adam* ‚ich', *tuvam* ‚du', *iyam* ‚er (hier)' ausgestaltete Nom. Sing. ‚er (dort)', der sonst *hauv* lautet.[2] Zur Schreibung vergleiche man *dahyauvā* ‚im Land', d. i. *dahyauv*, Lok. Sing., + *ā*. Hier und in *hauvam* ist die Darstellung des auslautenden *au* beibehalten, im Gegensatz zu *gāϑavā*, das, von dem *ϑ* abgesehen, wozu Gdr. Iran. Philol. *1.* 7 f., genau dem jAwest. *gātava* entspricht. Die Erklärung von *gāϑavā* ist bald ein Vierteljahrhundert alt; BB. *13.* 69. KING umschreibt freilich 𐎥𐎠𐎰𐎺𐎠 wieder mit *gāϑvā* (bei ihm *gâthvâ*), ohne zu bedenken,

---

[1] Ich vermag *has* ‚früher' zu verstehen als eine im Ausgang an das gegenteilige *pas* ‚später' angeglichene Adverbialbildung zu aind. *sánaḥ, sanā́, sanā́t*, jAwest. *hanō*, griech. ἕνος usw.; ich verweise dazu auf das Pahlavi-Pazand Frahang, wo *has* und *pas* unmittelbar hintereinander aufgeführt werden.† Wie aber will man **hahuvam* damit vereinigen?

[2] Man beachte dazu prakr. *tumaṃ* ‚du' neben *tuṃ*, geschaffen nach *ahaṃ* ‚ich'.

Zu Bh. *4.* 20 (90) gibt KING die Lesung: . . *niyap*]*išam iya* [*d*]*ipi* [. .]*nam* und bemerkt dazu: ‚It is probable that *iya* is a parallel form to *iyam*, the nom. sing. fem. of the demonstrative pronoun'. Es ist mir nicht deutlich, wie das gemeint ist. Wenn wirklich 𐎡𐎹 auf dem Felsen steht, so muß darin die Nachform eines der folgenden arischen Wörter enthalten sein: **ī*, **it* (**īd*), **ii̯as*, **ii̯at*, **ii̯an*. Meines Erachtens könnte nur das erste darunter allenfalls für den Nom. Sing. Fem. eines Demonstrativpronomens angesehen werden. Meine Zuversicht in die Richtigkeit des von KING gebotenen Wortes ist nicht gar groß.

---

† Daß *has* ein ar. **satrā*, mit *a* aus *n̥*, fortsetzt, was ja lautgesetzlich möglich wäre, ist aus morphologischen und semasiologischen Gründen unwahrscheinlich.

daß dann doch nach bekannter Schreibregel (Gdr. Iran. Philol. *1.* 160, § 270 c. 2) **gāϑuvā* zu erwarten wäre.[1] Gewisse Fehler sind eben

[1] *mârgvaibiš*, wie KING zu Bh. *3.* 3 (16) schreibt, ist nach der Fußnote ebenda Druckfehler. An solchen ist im transskribierten Text kein Mangel. Ich verzeichne, hier bloß nach Zeilen zitierend, was mir sonst noch an Druckfehlern darin aufgestoßen ist, abgesehen von denen, die KING selbst unter ‚Corrigenda' auf S. LXXX vermerkt hat.

Bh. *1.* 12 lies: *khšâyathiya amiy.* Die Worttrennung ist verfehlt.
33 „ *pasâva. s* statt *š.*
86 „ *maškâuvâ. š* statt *s.*
88 „ *viyatarayâmâ. mâ* statt *ma.*
89 „ *Âtr[i]yâdiya[hya]. Â* statt *A.*
94 „ *pasâva. s* statt *š.*
2. 31 „ *gaubataiy. tiy* statt *taiy.*
38 „ *[Dâda]ršim. š* statt *s.*
74 „ *harbânam. â* statt *a.*
82 f. „ *avamšâm. â* statt *a.*
96 „ *Parthavaibi[š]. aibi* statt *ai.*
96 „ *A[uramazd]âmaiy. â* statt *a.*
97 „ *vašnâ. â* statt *a.*
3. 2 f. „ *Ragâyâ. yâ* statt *ya.*
4 „ *âyastâ. ây* statt *ay*; s. *1.* 47, *3.* 42.
12 „ *akunava(n)tâ.* Statt °*vatâ*; vgl. *5.* 6.
17 „ *upastâm. â* statt *a.*
18 „ *Âtriyâdiyahya. Â* statt *A.*
50 „ *pasâva. s* statt *š.*
81 „ *pasâva. â* statt *a.*
84 „ *frâišayam. âi* statt *ai.*
84 „ *Bâbirum. â* statt *a.*
92 „ *âha(n)tâ. âh* statt *ah*; s. *3.* 49, 51 usw.
4. 5 „ *kh[šâyathiya].* °*ya* statt °*yâ.*
10 „ *Âtri]na. Â* statt *A*; s. *1.* 74, 76 usw.
14 „ *Nabunaitahyâ. nai* statt *ni*; s. *3.* 81, D, I.
30 „ *Nabunaitahyâ.* S. eben.
42 „ *manâ kartam.* Die Worttrennung ist verfehlt.
49 „ *thâ[dutiy]. â* statt *a.* [Wie denkt sich KING das Wort?]
54 „ *sâ[. . .]d. â* statt *a.*
59 „ *Dârayavauš. â* statt *a.*
75 „ *bi[y]â. â* statt *a.*
76 „ *kunautuv. nau* statt *nu.* Der Stein hat N[a], nicht N[u].
81 „ *yâtâ. t* statt *th.*
82 „ *hamatakhša(n)tâ.* Statt °*šatâ.*

gar nicht mehr auszurotten. Das gilt auch von der Umschreibung von Bh. *3.* 14 (84, 86, 88), *4.* 18 (83) durch *Vi(n)dafranâ* (wie in der WEISZBACH-BANG schen Ausgabe [1]) statt °*farnâ*; ebenso lesen wir jetzt auch noch bei PRAŠEK Geschichte der Meder und Perser *1.* 282; vgl. dagegen mein AirWb. 1442 und neuerdings MARQUART, Untersuchungen zur Gesch. von Eran *2.* 161, 183.

Bh. *4.* 87 lies: *imaišâm. mai* statt *mi.* Der Stein hat M[a], nicht M[i]. S. dazu BARTHOLOMAE, Zum AirWb. 150, Note 4 (und jetzt IF. *23.* 90, Note).

92 lies: . .]*âra. â* statt *a.*

Bh. *5.* 4 „ [*nâmâ da*]*hyâuš.* Statt *nâma.* Der selbe Fehler im Keiltypentext.

8 „ [*avamšâm*]. *â* statt *a.* Der selbe Fehler im Keiltypentext.

10 „ *uvajiyaibiš. iyai* statt *aiyi.*

16 „ *vašnâ. â* statt *a.*

22 „ *Tigrâm. â* statt *a.*

26 f. „ *utâš*[*im. â* statt *a.*

27 f. „ *agarb*[*âyam. â* statt *a.*

29 „ *âha. â* statt *a.*

29 f. „ *dahyâuš. â* statt *a.*

A. 9 „ *Dârayavauš. â* statt *a.*

5. 12 „ *hyâ. â* statt *a.*

Die Umschrift von G stimmt nicht zur Wiedergabe der Inschrift der Keiltypen. Letztere enthält nur 11, erstere 12 Zeilen. Jene hat den Wortlaut der SPIEGELschen, diese den der WEISZBACH-BANG schen Ausgabe, dort steht *xšāyaϑiya[h] asagartaiy,* hier *xšāyaϑiya[h] amiy asagartaiy.* Wie bietet nun die Inschrift?

Kleinere Unstimmigkeiten der beiden Texte finden sich auch sonst. So sollte z. B. Bh. *4.* 90 entsprechend dem Keiltypentext geschrieben sein: [*d*]*ipi* [. .]*nam,* nicht *dipi* [. .]*nam.*

In den Fußnoten steht S. 6: *Auramazda* (2 mal) statt °*dâ*; — S. 59: *u*]*ta* statt *u*]*tâ*; — S. 60: *khšâyathiyâ hamitriyâ* statt °*ya* °*ya*; — S. 82 ist Note 5 unverständlich; vgl. K und die Corrigenda dazu.

In den mit Keiltypen gedruckten Texten ist mir außer den bereits angemerkten Fehlern zu Bh. *5.* 4 und 8 nur noch einer aufgestoßen, zu Bh. *1.* 3, wo statt zu lesen ist.

[1] In welch hohem Maße KING von ihr abhängig ist, zeigt sich besonders schlagend in der Umschreibung von . Fünfmal (Bh. *2.* 33, 38, 43, 52, 58) erscheint dafür *hagamatâ,* einmal (Bh. *3.* 65) *ha*(*n*)*gmatâ,* alles genau so wie bei WEISZBACH-BANG. S. noch S. 65 und 70.

---

2. . . . 𐎼𐎫𐎡𐎹𐎡𐎹 . . . R^{a}T^{a}IY^{a}IY^a.

Bh. *4.* 7 (44): *a^{h}ura^{h}mazd* . . . . . . × *yaϑā ima^h hašiyam naiy duruxtam adam akunavam hamahyāyā ϑarda^h.* King, der das erste Wort zu °*mazdā* ergänzt wissen will, gibt an, daß dahinter noch Raum für vier bis fünf Buchstaben sei. Dann, an Stelle von ×, folgt die in der Überschrift gegebene Zeichenreihe. King gibt sie mit *rtaiyiya* und übersetzt den ganzen Text so: ‚I call Ahuramazda to witness that it is true (and) not lies; all of it have I done'. Daß die ersten Worte etwa das besagen müssen, was King darin sucht, ist richtig; dergleichen ist schon bei Spiegel in der ersten Auflage zu lesen. Aber undeutlich ist mir, wie King aus dem Zeichenkomplex bei der von ihm vorgeschlagenen Umschreibung eine 1. Sing. eines Verbs herausholen will. Auch hätte er dann doch *a^{h}ura^{h}mazdām*, nicht °*dā*, ergänzen müssen. Ich lese . . . *rtīyaiy* und sehe in *-aiy* den Ausgang der 3. Sing. Opt. Akt., aind. *-et*, Awest. *-ōiṯ*. Der Verbalstamm davor ist ein denominativer, aufgebaut auf einem Nomen actionis auf *tay-* aus einer Verbalwurzel auf *r-*. Welche aber von den vielen dabei in Betracht kommt, kann kaum einem Zweifel unterliegen; es ist ^{2}*var-* im AirWb. 1360 ff.; man nehme zu der dort Note 2 angeführten Literatur jetzt noch Salemann Manich. Studien, *1.* 69 f. Vor dem 𐎼 ist also jedenfalls ein 𐎺 V^a zu ergänzen. Wie der Rest der Lücke auszufüllen ist, läßt sich nicht feststellen. Es fragt sich, ob das Verbum *vartīyaiy* oder *āvart*° oder vielleicht *vāvart*° gelautet hat; man vergleiche dazu npers. آور *āvar* und باور *bāvar* bei Hübschmann Pers. Stud. 6, 25. Danach würde zu übersetzen sein: ‚AhuraMazda möge (mir) zeugen, ob (daß) . .'. Eine Optativform auf *-aiy* = ar. **-ait* — und überhaupt eine solche der thematischen Konjugation — war bisher im Altpersischen noch nicht nachgewiesen.

---

3. 𐎠𐎥𐎼𐎲𐎡[𐎫] *āgarbīta^h*.

Bh. *2.* 13 (72 f.): *pasāva^h adam kāram frāišayam nipadiy fravartiš āgarbīta^h anayatā abiy mām.* Die alte Lesung lautete: . . *frāiša-*

yam tyaipatiy fravartiš agarbāyatā utā anayatā . . . Durch die neue Lesung *nipadiy* wird eine von den beiden Stellen in Fortfall gebracht, darin *tya-* nicht wie sonst als Relativum, sondern als Demonstrativum gebraucht erscheint; s. mein AirWb. 660 oben. Sie waren mir beide immer verdächtig; s. meine Studien z. idg. Sprachgesch. *2.* 68. An der zweiten freilich bietet auch KING noch: *pasāva*[h] *vivāna*[h] *hadā kārā nipadiy tyaiy ašiyava*[h] Bh. *3.* 11 (73 f.). Das dritte und zweitletzte Wort werden so von ihm gegeben: [cuneiform] [[cuneiform]] [cuneiform] [[cuneiform]] [cuneiform]. Ist der Buchstabe [cuneiform], der in der Mitte der Lücke steht, wirklich ganz sicher? Und wenn ja, so ist damit doch noch nicht erwiesen, daß man ein Y[a] dahinter ergänzen muß. Mir scheint ein Akkusativ, der ja nur von *nipadiy* abhängig gemacht werden könnte, sehr wenig am Platz zu sein. An der anderen Stelle — s. oben — ist ja *nipadiy* auch als Adverb gebraucht, nicht als Praeposition. Die Übersetzungen, die KING gibt — zu Bh. *2.* 13 (72 f.): ‚then did I send the army against them', zu Bh. *3.* 11 (73 f.): ‚then Vivâna with the army marched after them on foot' —, sind irreführend; er hat sie ohne Rücksicht auf die Änderung des Wortlauts aus der WEISZBACH-BANGschen Ausgabe übernommen; s. S. 69, No.

Ein sehr wertvolles Wort ist *āgarbīta*[h], das jetzt die Stelle des früheren *agarbāyatā* einnimmt. Wie es sich KING zurechtgelegt hat, ist mir nicht ganz deutlich geworden. Nach seinen Bemerkungen in der Fußnote und nach seiner Lesung *agarbita*, mit *a* am Anfang, scheint er eine finite Verbalform darin gesehen zu haben; dann würde aber der Schluß doch [cuneiform] [cuneiform] lauten müssen. In der Tat ist *āgarbīta*[h] das genaue Gegenstück des aind. *āgṛbhītáḥ*, Nom. Sing. mask. des Part. Perf. Pass. Der Satz: *āgarbīta*[h] *anayatā abiy mām* steht syntaktisch dem Bh. *1.* 17 (82) bezeugten: *basta*[h] *anayatā abiy mām* völlig gleich. Und nicht nur syntaktisch, sondern auch inhaltlich. *āgarbīta*[h] enthält die bisher im Iranischen noch nicht nachgewiesene Schwachgestalt des in *agarbāya*[n] in der Vollgestalt vorliegenden Tempussuffixes *āi*, über das ich in meinen Studien z. idg. Sprachgesch. *2.* 61 ff. eingehend gehandelt habe.

---

4. 𐎢𐎳𐎼𐎠𐎬𐎢𐎺𐎠 *^{h}ufrātuvā.*

Die Stelle Bh. *1.* 19 (92) lautet: *zāzāna^h nāma^n vardanam anuv ^{h}ufrātuvā.* Bisher wurde das letzte Wort *^{h}ufrātauvā* gelesen, da Rawlinson den fünften Buchstaben mit 𐎫 T^a angegeben hatte. Nach King ist er aber sicher 𐎬 T^u. Danach hat man wie oben zu umschreiben. Welcher Kasus ist nun *^{h}ufrātuvā*?

Der altpersische Name des Eufrats ist ganz sicher kein persisches Wort, jedoch volksetymologisch etwas auf persisch zurechtgestutzt; s. mein AirWb. 1830. Der Ausgang entspricht aber ebenso sicher dem Kasusausgang einer persischen Nominalklasse. So lang man *^{h}ufrātauvā* las, war ja die Bestimmung des Kasus nicht zweifelhaft. Jetzt ist sie wesentlich schwieriger und unsicherer geworden.

^{h}ufrātuvā hängt von *anuv* ab. Im Altpersischen kommt das Praenomen ar. **anu* sonst nicht vor. Im Awesta ist es ganz und gar nicht häufig; wo es sich aber findet, ist es mit dem Akkusativ verbunden. Das selbe gilt ausschließlich von der vedischen Sprache, während später ab und zu auch der Genitiv (oder Ablativ) erscheint. So steht in den Scholien zu Pāṇini *2.* 1. 16: *gaṅgāyā anu vārāṇasī* ‚Benares (liegt) am Ganges‘.

Wollte man *^{h}ufrātuvā* als Akkusativ nehmen, so müßte man das Wort für ein Plurale tantum erklären. Das hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Der Nominativ des Worts wird doch wohl *^{h}ufrātuš* gelautet haben. Also fasse ich *anuv ^{h}ufrātuvā* entsprechend dem *gaṅgāyā anu.* Der Gen. Sing. (fem.) *^{h}ufrātuvā* ist wie *būmiyā* gebildet und wie aind. *śvaśrvā́ḥ,* s. Lanman Noun-Inflection 411. Im Awesta sind allerdings entsprechende Kasusformen der *ū*-Deklination nicht bezeugt; statt des zu erwartenden *-vå* (= *-u̯å*) erscheint hier vielmehr *-uyå.* Aber deren *-uy-* ist sicher nicht alt, sondern erst nachmals in Anschluß an die *ā*-Deklination für *-uv-* eingetreten; s. Bartholomae IF. *9.* 276 f.

5. 𐎠𐎥𐎼 . . AG^{a}R^a . .

Bh. *1.* 8 (21): *martiya^h hya^h* × . . *āha^h avam ^{h}ubartam abaram hya^h arika^h āha^h avam ^{h}ufrastam aparsam.* Hinter der durch × markierten Buchstabenreihe ist noch Raum für zwei weitere Buchstaben, die den Schluß des mit AG^{a}R^a beginnenden Wortes enthalten müssen. Es bildet das den Gegensatz zu AR^{a}IK^a, das an sich selbstverständlich sehr verschiedene Lesungen zuläßt. Wenn die von mir im AirWb. 189 vorgeschlagene Lesung und etymologische Fassung richtig, und wenn die Grundbedeutung des Awest. *aɯra-* ‚opponierend' ist, wie Geldner BB. *12.* 99 annimmt, so würde die Bedeutung des apers. *arika-* am besten mit ‚widerspenstig' zu bestimmen sein; das ihm entgegengesetzte Wort müßte also ‚willig, willfährig, folgsam' besagen. Dadurch wird es nahegelegt, AG^{a}R^a . . mit der durch aind. *gūrtáḥ*, lat. *grātus* usw. vertretenen Wortsippe zusammenzuschließen. Im Awesta Yt. *17.* 6 findet sich (jAwest.) *āgrəmaitiš* Nom. Sing. als Beiwort der Göttin *Aši* (*Art*), von Geldner 3 Yasht 96 mit ‚in freundlicher Absicht'[1], von mir im AirWb. 310 mit ‚zustimmenden, entgegenkommenden Sinns' übersetzt. Es ist eine Zusammensetzung, die als zweites Glied *matay-* ‚Sinn' enthält, als erstes aber eine Nominalform zu der in lat. *grātus* usw. enthaltenen ‚Wurzel' mit dem Präfix *ā* und in der Bedeutung ‚willfährig'. Diese Bedeutung nehme ich auch für das aufs engste damit zusammengehörige Nomen AG^{a}R^a . . in Anspruch, das also mit *āgr* oder *āgar* angelautet hat. Der Ausgang ist nicht zu ermitteln. Vielleicht *āgartā*, Nom. Sing. eines Nom. ag. auf *tar-*; vgl. jAwest. *aibijarətā*, AirWb. 90.

Es ist also zu übersetzen: ‚ein Mann, der willfährig war, den hab ich wohl gehalten; (ein Mann,) der widerspenstig war, den hab ich streng bestraft'.

---

[1] Geldner wollte dort (S. 102) *āgərəmaitiš* lesen; er fügt hinzu: ‚Im Sanskrit würde dies **āgurmatis* lauten, vergleiche *āgur*'. Und von Scheftelowitz wird das ZDMG. *59.* 692 ohne Quellenangabe wiederholt. Ich habe die Geldnersche Gleichung nicht ohne Grund beiseite geschoben. Wo ist denn sonst noch das aind. *ur* (und *ir*) = ar. *r̥̄r* durch Awest. *ərə* vertreten? ‚Im Awesta erscheint dafür . . regelmäßig *ar*', Wackernagel, Aind. Gramm. *1.* 28.

Ich füge noch einige Bemerkungen über *^{h}ubartam* und *^{h}ufrastam* an. Im AirWb. 1828, 1830 habe ich *^{h}ubaratam* und *^{h}ufrasatam* gelesen, die ich als Komposita mit dem Part. Fut. Pass. nahm. Ich sträubte mich, im letzteren Wort ein Part. Perf. Pass. zu sehen, weil ich das in der Gestalt **paršta-* (= aind. *pr̥ṣṭá-*, Awest. *paršta-*) oder mindestens doch **frašta-* verlangte. Nun findet es sich noch zweimal in ganz gleichartigen Redewendungen: Bh. *4.* 13 (66) und *4.* 5 (38). Zu der letzten versichert uns KING ausdrücklich, der Zischlaut sei hier *š* (𐏁), nicht *s* (𐎿). *š* ist aber doch nur in unmittelbarer Verbindung mit *t* berechtigt. Zwei verschiedene Wortbildungen anzunehmen scheint mir unzulässig. Also werden wir doch von *^{h}ufraštam* auszugehen haben, wie das Wort Bh. *4.* 5 (38) bezeugt ist, und das *s* von *^{h}ufrastam*, wie der Stein zu Bh. *1.* 8 (22) und *4.* 13 (66) bietet, der Einwirkung besonderer Ursachen zuschreiben müssen.

Die analogische Ersetzung eines *š* durch *s* vor *n*, davor ja lautgesetzlich jede alte Palatalis als *š* erscheinen sollte, ist im Awesta keineswegs selten; vgl. Gdr. Iran. Philol. *1.* 13 f., § *33.* 1. Zu den dort verzeichneten Beispielen für Awest. *sn* statt *šn* kommen noch hinzu: *spəntō. frasnå*, [1]*āsna-* und vielleicht *pąsnuš*; s. mein AirWb. unter den Wörtern. Ich mache noch besonders darauf aufmerksam, daß neben dem apers. *vašnā* ‚nach dem Willen', dem jAwest. *vasna* entspricht, im Turfanpahlavi (MpT.) wieder die *sn*-Form erscheint: *vasnād* ‚wegen', und daß diese es auch ist, auf die das arm. Lehnwort վասն *vasn* ‚wegen' zurückgeht; s. BARTHOLOMAE Zum AirWb. 220. Wie im Awestischen *vasna* für **vašna* nach *vasmi*, *vasən* usw. eingetreten ist, so kann sich auch im Altpersischen *^{h}ufrastam* neben

---

[1] In Bh. *4.* 14 (69) steht nach KINGS Angabe: *avaiy mā dauštā* . . . *ā ^{h}ufraštādiy parsā*, während man früher *avaiy mā dauštā avaiy ahifraštādiy parsā* las. Die Lücke ist jedenfalls nach *4.* 10 (56) zu ergänzen; das Wort ist *bīyā*. Also: ‚denen sei nicht freund, bestrafe sie streng!' *^{h}ufraštādiy* nicht *ahi-fr°*, ist ja die Wortform, die man nach Bh. *1.* 8, *4.* 5, 13 erwartet. Daß man trotzdem bisher *ahifr°* gelesen hat — so noch jüngst JACKSON JAOS. *24.* 95 —, ist auffällig und eigentlich trotz der Ähnlichkeit der Zeichenreihe kaum begreiflich. Bei KING steht [Keilschriftzeichen], und man las dafür vielmehr [Keilschriftzeichen]. Die verschiedenen Erklärungsversuche, die man mit *ahi* angestellt hat, waren also alles Versuche am untauglichen Objekt.

ʰufraštam in Anlehnung an **afrasam*[1] oder *aparsam* eingestellt haben. Aber aus dem Awesta weiß ich ein Beispiel für *st* statt *št* nicht nachzuweisen.

Es liegen jedoch die Verhältnisse für das Awestische und für das Altpersische in diesem Punkt nicht ganz gleich. Im Awestischen ist die alte Palatalreihe (Brugmanns *k̂* usw.) von der Dentalreihe (*t* usw.) durchaus geschieden. Dagegen fallen im Altpersischen drei von den vier Vertretern der beiden Verschlußlautsreihen anlautend vor, inlautend zwischen Sonorlauten zusammen, nämlich *ĝ*, *ĝh* und *d*, *dh* in *d* (anl. *d*, inl. *δ*), *k̂h* und *th* in *ϑ*; und außerdem ist *ϑ* auch noch der Vertreter von *k̂*. Bei solcher Sachlage konnte es kaum ausbleiben, daß auch in anderer Stellung die dort gesetzlich geschiedenen Nachkommen der beiden Reihen durcheinandergerieten, unterschiedslos gebraucht wurden. Im Awesta sind die Part. Perf. Pass. von ‚Wurzeln' auf *ĝ*, *ĝh* und auf *d*, *dh* streng auseinandergehalten; jene enden auf *šta-*, diese auf *sta-*. Eine Verwirrung der Ausgänge trat nicht ein, weil eben die Wurzelausgänge auch sonst geschieden waren; das thematische Praesens z. B. hatte dort *z*, hier dagegen *d* (*δ*). Auf einem umfangreichen Dialektgebiet aber, zu dem auch das Altpersische gehört, wurde im Praesens hier wie dort *δ* gesprochen; folglich dessen ging auch die Scheidung von *st* und *št* im Part. Perf. Pass. (usw.) verloren.

Ich habe früher zu mehreren Malen die Gleichsetzung des apers. *rāsta-* (in *paϑim tyām rāstām* D. *6*. 6) mit dem jAwest. *rāšta-* ‚rectus' beanstandet, weil man sie ohne Hervorhebung und Erklärung der bestehenden lautlichen Schwierigkeit aufgestellt hat. Jetzt, da ich die Abweichung in *rāsta-* begreife und begründen kann, habe ich keinen Anlaß mehr, die etymologische Gleichheit von apers. *rāsta-* und jAwest. *rāšta-* anzuzweifeln, und in Hinblick auf die Tatsache, daß im Turfanpahlavi *rāšt* ‚wahr' und *rāstīh* ‚Wahrheit' nebeneinander bezeugt sind (s. Salemann Manich. Stud. *1*. 122), erkenne ich nunmehr die früher von mir bekämpfte Behauptung ausdrücklich als richtig an.

---

[1] Oder **afraϑam*, worauf es hier nicht ankommt.

Die im Mittel- und Neupersischen weitverbreitete Ersetzung des wortschließenden *št* beliebiger Herkunft durch *st*: mpB. (ܕܘܣܬ), mpT., npers. (دُوسْت) *dōst* ‚Freund' — apers. *dauštā*; mpB. ܒܠܝܣܬ *bālist*, mpT. *burzist* — jAwest. *barəzištəm*; usw. hat von jenen dem Verbum nahestehenden Nominalbildungen mit dem beschriebenen Wechsel von *št* und *st*, insbesondere von den Part. Perf. Pass. ihren Ausgang genommen. Der dort wegen des Zusammenfalls der wurzelschließenden Konsonanten wohl verständliche Austausch hat sich auf dem Weg rein lautlicher Analogie auf beliebige andere Wörter übertragen. Streng genommen kann also bei der von Hübschmann Pers. Stud. 236, Horn Gdr. Iran. Philol. *1* b. 86, Salemann ebd. *1*. 262 behandelten Erscheinung nicht eigentlich um einen lautlichen Übergang gesprochen werden. Freilich sind aber da die Grenzen oft gar flüssig.

Nach alledem kann das Verhältnis von apers. *ʰufrastam* zu *ʰufraštam* im Gegensatz zu der oben gegebenen Darstellung auch so gefaßt werden, daß man in *ʰufrastam* den ältesten nachweisbaren Beleg für die Übertragung des Wechsels von *št* mit *st* erkennt, wie er sich zunächst in Fällen wie *rāšta-* — *rāsta-* eingestellt hat. Das Richtige scheint mir, beide Erklärungen zusammenzunehmen: der Austausch von *št* mit *st* war vorhanden, und seine Nachahmung im vorliegenden Fall war dadurch begünstigt, daß die mit *ʰufraštam* zusammengehörigen Wörter zumeist den *s*-Laut hatten.

Kommt auch umgekehrt die Ersetzung von *st* durch *št* vor? Für möglich muß das gelten. Für tatsächlich müßte man es annehmen, wenn Hübschmanns Zurückführung des mpB. ܕܘܣܬ *drust*, npers. دُرُسْت *durust* ‚gesund' auf **drut-to-* zurecht bestünde, Pers. Stud. 61. Denn im Turfanpahlavi kommt in gleicher Bedeutung auch *društ* vor[1], dessen *š* alsdann für jünger zu erachten wäre als dort das *s*.[2] Ich verweise aber auf Osthoff Parerga *1*. 123 ff., wonach es gestattet

[1] Zu gabri *durušt* s. unten S. 76.

[2] Merkwürdigerweise lautet im MpT. die Schwesterform von *društ* (oder *dᵊrušt*, mit anaptyktischem Vokal zwischen *d* und *r*), nicht **drust*, sondern *drist* (oder *dᵊrist*; geschrieben DRYST). Auch im Buchpahlavi findet sich oft neben ܕܘܣܬ die Schreibung ܕܘܪܣܬ und ܕܪܝܣܬ (so im Awestafrahang, ed. Reichelt WZKM. *14*. 190, Z. 6). Wie ist das zu erklären?

ist, von zwei zwar etymologisch gleichwertigen, aber doch schon vor alters geschiedenen arischen Wortformen auszugehen: **drustha-* und **društha-*, beides Zusammensetzungen mit idg. **stho-* ‚stehend' am Ende.

Ähnlich läßt sich auch die Verschiedenheit der Zischlaute bei mpB. [illegible] *parastītan* ‚(die Gottheit) verehren' (skr. *pūjayitum*), npers. پَرَستیدن *parastīdan,* mpT. *paristēnd* (3. Plur.)[1] und den armenischen Lehnwörtern ամպարիշտ *amparišt* ‚unfromm' usw. erklären, die von Marr bei Salemann Manich. Stud. *1.* 114 als solche erkannt worden sind. Ich sehe in dem Verbum eine Zusammensetzung der ‚Wurzel' *sthā-* mit ar. **pr̥ras* ‚voran', der als eigentliche Bedeutung ‚voranstellen' zukommt, und beziehe mich dafür auf aind. *dádhāti* und *karóti* mit *puráḥ*. So lang das Wort noch als eine Verbindung mit *sthā-* empfunden wurde, so lang konnte auch die Form *sthā-* oder deren Nachform durch die Nebenform *šthā-* oder deren Nachform ersetzt werden; s. Bartholomae IFAnz. *8.* 17, wo weitere Literatur verzeichnet ist. Zwei verschiedene Vorderglieder der Zusammensetzung anzunehmen, ar. **pr̥ras* und **pari* (s. Horn Gdr. Iran. Philol. *1* b. 124, Salemann ebd. *1.* 302), ist unnötig und mißlich zugleich.

Aber tatsächlich belegbar scheint die Ersetzung von *st* durch *št* im Gabri (ZDg.) zu sein. Bereits Geiger verzeichnet uns zwei Fälle für *št* statt *st*. Gdr. Iran. Philol. *1* b. 387 steht: ‚Statt *s* erscheint *š* in g. Lw. *durušt* „stark" = np. *durust*'. Die Zusammenstellung stammt von Houtum-Schindler ZDMG. *36.* 72. Sie ist aber sicher falsch. Das Wort für ‚Gesundheit' wird ebd. *36.* 67 mit *tandurustī* angeführt und Justi ZDMG. *35.* 383 gibt دِرستی. ZDg. *durušt* bedeutet überhaupt nicht ‚stark' im Sinn von ‚robustus', sondern im Sinne von ‚crassus', wie ja auch Houtum-Schindlers Bestimmung des Worts durch ‚dick, stark' klar hervorgeht. Also entspricht es nicht dem npers. دُرُست *durust,* sondern dem npers. دُرُشت *durušt.* — Weiter schreibt Geiger ebd. 395 zu ZDg. *šušt* ‚gewaschen' gegenüber npers. شُست *šust*: ‚*šušt* steht für *šust,* § 166 a'; dort aber wird von der

[1] Zum *i* darin s. Bartholomae Zum AirWb. 83.

Angleichung eines *s*-Lauts an einen *š*-Laut und umgekehrt gehandelt. Das ist sicher wohl möglich, und da das Wort auch in anderen zentralen Dialekten mit *št* vorkommt, die sonst eine Ersetzung von *st* durch *št* nicht kennen, muß *šušt* aus dem Beweismaterial ausscheiden.

Das Gabri zeigt aber noch andre Fälle auf, bei denen die für *šušt* zulässige Erklärung nicht anwendbar ist.

Das auffälligste Beispiel für *-št* statt *-st* ist das Wort für ‚Hand' apers. *dasta-*, aind. *hástaḥ*. Es scheint im Gabri nur in der einen Gestalt *dašt* vorzukommen; s. Justi ZDMG. *35*. 384, 391, 397, Houtum-Schindler ZDMG. *36*. 66, 69, 72, 70 (*dašta*, npers. دَسْتَه *dasta*), ferner in dem von Justi abgedruckten Text a. a. O. 336 ff. Matth. *8*. 3 und 15, endlich in der von Browne JRAS. *1897*. 104 ff. mitgeteilten Fabel im 19. Satz. Ich räume jedoch ein, daß man hier, in dem Wort für ‚Hand', stände es mit seinem *št* für *st* vereinzelt, die Einwirkung des Wortes für ‚Faust', *mušt*, mit altem *št*, zur Erklärung anrufen könnte. [Justis Deutung, ZDMG. *35*. 341 ist ohne Wert.]

Aber bei zwei andern Wörtern mit *-št*, und zwar, was von besonderer Wichtigkeit ist, Part. Perf. Pass., wüßte ich nicht, wie man ihr *š* aus dem Einfluß bedeutungsverwandter Wörter, also wie allenfalls bei *dašt* ‚Hand', erklären sollte. Das ist insbesondere das Wort für ‚gebunden' — apers. *basta*[h], mpB. [Pahlavi] *bast* —, das bei Browne a. a. O. Satz 19 *bašt* lautet, während es allerdings Houtum-Schindler a. a. O. 70 mit *bast* aufführt. Aber von ebendemselben wird auch S. 76 das Wort für ‚gesessen', npers. نِشَست *nišast* aind. *niṣattaḥ* in doppelter Gestalt verzeichnet, als *šenašt* und *šenast*. Daß *št* überall verdruckt sei, ist ja nicht wohl anzunehmen. Also hat man doch vielleicht das *št* von *bašt* und *šenašt* in der oben angegebenen Weise zu erklären, insbesondere da diese Erklärungsart auch auf das Wort *dašt* ‚Hand' angewendet werden könnte. Ich wage es nicht, mich auf eine bestimmte Meinung über die Herkunft jener *-št* festzulegen. Dafür reicht das grammatische Material, das uns zur Verfügung steht, nicht aus.

Eine besondere Stellung nimmt mpB. [Pahlavi] *vašt*, mpT. *vašt* ‚gewendet' neben mpB. [Pahlavi] *vartēt*, [Pahlavi] *vartišn* usw. ein, da darin *št*

für *rst* aus *rt-t* eingetreten zu sein scheint; s. dazu HÜBSCHMANN Pers. Stud. 197, IFAnz. *10*. 28, 35 (zu mpB. [Pahlavi] *vaštan*), SALEMANN Gdr. Iran. Philol. *1*. 267, Anm. 3, 307 unter c. Träfe es zu, wie man vermutet hat, daß schon im Altpersischen ar. *-rϑt-* (aus *-rt-t-*) zu *-ršt-* geworden ist, daß also das mpB. [Pahlavi] *vaštan* auf apers. **varštaniy*[1] zurückgeht, so läge es nahe, unter Heranziehung von jAwest. (*aēšmō.*) *karšta-* usw., s. AirWb. 1921/2 c, *ahmaršta-* und allenfalls auch *paršta* V. *11*. 11 f., die alsdann direkt mit aind. *kr̥ttá-* ‚geschnitten‘, lat. *morsus* ‚gebissen‘, sowie mit jAwest. *pərətənte* ‚sie kämpfen‘ zusammengestellt werden könnten — wie man ja tatsächlich längst getan hat, ohne sich jedoch von der vorhandenen Schwierigkeit Rechenschaft zu geben; vgl. mein AirWb. 458 unten, 296 f., 878 oben —, die Erscheinung für uriranisch zu erklären. Aber dem stehen wieder jAwest. *frākərəstō, frākərəsta* entgegen, die ganz sicher zu *frākərəntat̰* gehören[2], und ebenso *vərəzdā̊* (aind. *vr̥ddháḥ*), *vīvarəzdavatō*, für die man dann doch auch *žd* erwartete. Also wird man für jAwest. *aēšmō. karšta-* usw. eben doch nach einer andern Erklärung suchen müssen. Und dabei wird auch die Frage noch weiter zu untersuchen sein, ob denn die angenommene Zurückführung von mpB. [Pahlavi] *vašt* auf die ‚Wurzel‘ **u̯art-* aufrecht zu erhalten ist; s. dazu IF. *4*. 131 Nc., wo auf jAwest. *nivaštakō.srvahe* ‚mit eingebogenen Hörnern‘ — vom Schafbock — verwiesen ist. Auch das lett. *werft* ‚drehen, wenden‘ kann zum Vergleich herangezogen werden. Es sind anscheinend mehrere synonyme Verba mit verschiedenem Auslaut zusammengeflossen. Und auch mit verschiedenem Anlaut. Dem npers. گردش *gardiš* ‚Umdrehung‘ stehen im Buchpahlavi zwei Wörter gegenüber: [Pahlavi] *vartišn* und [Pahlavi] *gartišn*, die im Mātīkān i Čatrang (ed. IRANI) 30 nebeneinanderstehen: [Pahlavi] *vartišn u gartišn i muhrak.*[3]

---

[1] Wegen meines Ansatzes der Infinitivendung s. KZ. *41*. 332.

[2] Das ossetische Part. Perf. Pass. *kärst* ‚geschnitten‘ zu *kärdi̥n* ‚schneiden‘ trägt nichts zur Entscheidung bei, da iran. *st* und *št* im Ossetischen in *st* zusammenfallen.

[3] Sollte nicht die selbe Zusammenstellung auch für die Stellen 470. 2, 470 v. 4, 9 (= Seite 19 und 21) der Turfanpahlavitexte anzuerkennen sein? Es sind

6. 𐎰𐎣𐎫𐎶 *ϑakatam* Bh. *3.* 1 (8).

Neunzehnmal finden wir in den altpersischen Inschriften eine Datumsangabe. An siebzehn Stellen steht abgesehen von dem Monatsnamen und der Tageszahl gleichlautend: [Monatsname] *māhyā* [Tageszahl in Ziffern] *raučabiš ϑakatā* AH^a d. i. dem Sinn nach: ‚in dem und dem Monat, an dem und dem Tag geschah es'. Nur wenn es sich um den ersten oder den letzten Tag des Monats handelt, weicht die Darstellung ab. Der letztere Fall findet sich Bh. *2.* 11 (61 f.): *ϑūravāharahya māhyā ǰiyamnam patiy* d. i. ‚im Monat Θ., als es damit zu Ende ging', eigentlich ‚senescentem (mensem) versus'; das Wort *ǰiy*° deckt sich mit dem jAwest. **ǰyamna-* in *aǰyamna-*, *afraǰyamna-*[1]. Durch die Feststellung, daß der erste Buchstabe des Wortes J̌^{a} ist, erledigen sich die früheren Herstellungsversuche; s. IF. *12.* 135.

Am ersten fand die Schlacht statt, von der Bh. *3.* 1 berichtet wird. Das wird so ausgedrückt: *garmapadahya māhyā 1 rauča^h ϑakatam* AH^a, d. i. dem Sinne nach: ‚im Monat G., am ersten Tag (des Monats) geschah es'. King will hier wie sonst *ϑakatā* gelesen wissen: ‚On the rock the sign' (am Wortende nämlich) ‚is 𐎶, which is probably a mistake of the engraver for 𐎠'. Daß das vielmehr überaus unwahrscheinlich ist, hat schon Weiszbach ZDMG. *61.* 727 bemerkt. Wenn er aber hinzufügt, *ϑakatam* sei gerade ‚diejenige Form (Nom. Sing. Neutr.), die man nach dem Sing. *rauča^h* von vornherein hätte erwarten müssen', so beruht das doch wohl auf einer gerade eben durch die neue Lesung hervorgerufenen Täuschung. Bisher las man überall, auch Bh. *3.* 1, *ϑakatā*, und, soweit ich sehe, hat noch niemand in die Richtigkeit dieser Lesung einen Zweifel gesetzt. Literatur verzeichnet Gray AJPhilol. *21.* 10; dazu noch Justi IFAnz. *17.* 108[2].

---

hier zwei Verba mit ‚und' verbunden, von denen das zweite sicher *vardānd* lautet. Das erste ist an einer Stelle ganz, an den beiden andern vorn zerstört; es geht aber auf *rdānd* aus. Den Buchstaben vor *r* glaubt FWKMüller für eine Stelle mit Alif bestimmen zu können. Ob vielmehr Gaf? Dann hätten wir *gardānd ud vardānd*.

[1] Und ist der einzige altpersische Beleg für das Part. Praes. Med.; s. noch S. 79.

[2] Justi übersetzt Bh. *1.* 11 (37 f.): (*viyaxnahya māhyā*) *14 raučabiš ϑakatā* so: ‚an (von) Tagen (des Monats Vy.) gingen 14 vorbei.' Was ist es aber dann mit dem dahinterstehenden AH^a?

Gerade aber dadurch, daß an der einzigen Stelle, wo nicht der Plural *raučabiš*, sondern der Singular *rauča*^{h} steht, nicht *ϑakatā*, sondern *ϑakatam* bezeugt ist, wird es erwiesen, daß *ϑakatā* nicht Lokativ oder Verbum finitum[1] sein kann, sondern daß vielmehr beide, *ϑakatā* und *ϑakatam* adjektivische Prädikate sind, die in ihrem Ausgang dem Plural und dem Singular des Subjekts, *raučabiš*[2] und *rauča*^{h} entsprechen. AH^a ist demgemäß dort *āha*^{n}, 3. Plur., hier *āha*^{h}, 3. Sing., zu umschreiben.

Am nächsten liegt es °*tam* und °*tā* als Nom. Sing. und Plur. eines Stammes auf *ata-* zu nehmen, d. i. eines Part. Fut. Pass., bez. Med. *ϑakata-* würde danach bedeuten: ‚praeteriturus, im Begriff vorüber, zu Ende zu gehen', und es wäre zu übersetzen: ‚im Monat X war ein Tag (waren zehn Tage) dabei zu Ende zu gehen'. Aber freilich, die Zahl der arischen Bildungen der Art ist recht beschränkt, und die beiden Part. Fut. die ich bisher für das Altpersische angesetzt hatte, ^{h}*ubarata-* und ^{h}*ufrasata-* kommen nach den Ausführungen S. 72 ff. in Wegfall.

So könnte man auch daran denken, *ϑaka*^{n}*tam* und *ϑaka*^{n}*tā* zu lesen, darin thematisch flektierte Kasusformen des Part. Praes. Akt. *ϑaka*^{n}*t-* zu erkennen wären. Aber auch da fehlt es an weiteren Belegen, die geeignet wären, die Annahme zu bestätigen. Es gibt überhaupt im Altpersischen keinen sichern Beleg des *nt*-Partizips; den zweifelnd gemachten Vorschlag [illegible] *ha*^{n}*gama*^{n}*tā* zu lesen, Gdr. Iran. Philol. *1*. 220 f., § 396, habe ich im AirWb. 501 f. zurückgenommen; *yauda*^{n}*tīm* aber, wie ich IF. *12*. 132, AirWb. 1231 f. [illegible] . . D. *6*. 4 ergänzt habe, kann natürlich nicht als sicherer Beleg gelten. Was mir die Erklärung des Wortes als Part. Praes. Akt. unwahrscheinlich macht, ist das *k*; sowohl nach dem jAwest. *sačaite* (usw.) als nach mpB. [illegible] oder [illegible] *sačēt*, womit das awestische Wort übersetzt wird (AirWb. 1553 f.), erwartete ich vielmehr *č*.

Gießen, 23. Dezember 1907.

[1] Wie JUSTI wollte, s. S. 79 No. 2.

[2] Daß *raučabiš* Instr. Plur., als Subjekt fungiert, wird sich jetzt nicht mehr gut in Abrede stellen lassen.

Zwei arabische Inschriften aus Arabia Petraea.

Von

Alois Musil.

Ḫirbe Nitil خربة نتل ist eine ausgedehnte Ruinenstätte (vgl. Arabia Petraea, I Moab, S. 174), die östlich vom Toten Meere, ungefähr 14 *km* südöstlich von Mâdaba, liegt. Der südwestliche Teil des Ruinenfeldes weist mehrere halbverfallene Bauten auf. Hier entdeckte ich am 12. Juli 1896 eine arabische Inschrift. Sie befindet sich in einem tiefgelegenen, mit Tonnengewölbe versehenen Raume und ist in einen in der Westwand der Wölbung vermauerten, konkav zugehauenen Sandstein eingemeißelt.

Höhe 0·37 *cm*, Breite 0·44 *cm*. Die Inschrift ist ziemlich gut erhalten. Nur die linke untere Ecke des Steines ist abgebröckelt, und infolgedessen sind die letzten Buchstaben der 7. und 8. Zeile verschwunden. Kopie, Abklatsch (Fig. 1) und Photographie (Fig. 2).

اللهم اغفر لِعَبْد	1	O Gott, vergib dem ʿAbd-
العَزِ[ي]ز بن الحٰرث بن ا	2	alʿazîz, Sohne des Ḥâreṯ, Sohne
لحَكَمَ مَا تَقَدَّم من ذ	3	des Ḥakam, was vorangegangen ist von seinen Sün-
نْبِهِ وَمَا تأَخَّرَ وعَرِّ	4	den und was davon kommen soll, und bestim-
فْ بَيْنَهُ وبَيْنَ ذُرِّيَّتِهِ	5	me Verbindung zwischen ihm und seiner Nachkommenschaft
فِي مُسْتَقَرّ من رَ	6	in dem sicheren Orte deiner Gna-
حْمَتِكَ وَاقِ[مْهُ على]	7	de und laß ihn bleiben bei
حَوْضِ محمّد	8	dem Teiche Muḥammeds . . .

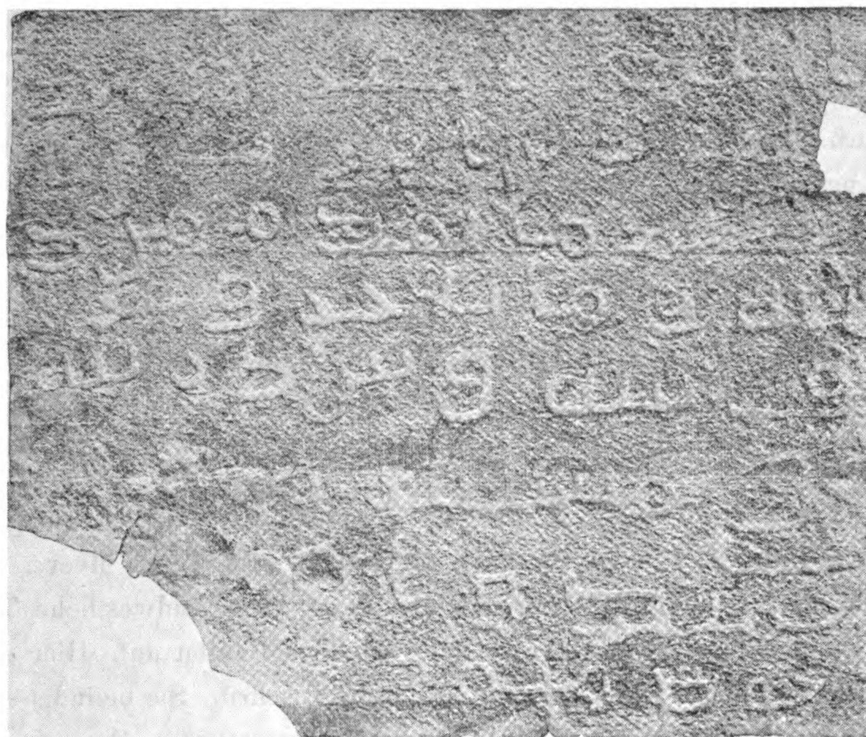


Fig. 1. Abklatsch.



Fig. 2. Photographie

Die Zeilen 1, 3—5 lehnen sich an die Sûre 48 [2] an: لِيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ. Die Phrase: وَعَرِّف الخ liest man auch, worauf mich v. Karabacek aufmerksam machte, bei aṭ-Ṭabari (*Annales*, ed. de Goeje ii S. ٣٤٣: وعرف (الله) بيننا وبينك فى جنّته. De Goeje schlägt (*Glossarium*, p. cccLviii) vor die Übersetzung: ‚notitiam, familiaritatem inter nos faciat Deus'. Die Ergänzung: وأَقِ[مْهُ عَلَى] حوض ist nicht vollkommen sicher; der erhaltene Ansatz hinter dem ا dürfte ein ة oder ق sein.

Wer war der genannte ʿAbdalʿazîz b. al-Ḥâreṯ b. al-Ḥakam? Ich wage nur eine Vermutung auszusprechen. Bei al-Masʿûdi, (*Kitâb at-tanbîh wa'l-ischrâf*, Bibl. geogr. arab. viii, ed. de Goeje, Lugd. Bat. 1894, S. ٣١٩) lesen wir: وكتب له (سليمان بن عبد الملك) عبد العزيز بن الحارث ابن الحكم بن ابى العاص.

Nun wissen wir, daß die Beni Umejja in el-Belḳa' Besitzungen hatten, und daß sich Sulejmân b. ʿAbdalmalek (715—717 n. Chr.) daselbst aufzuhalten pflegte, so daß unser ʿAbdalʿazîz mit seinem Minister identisch sein könnte. Auch die Schriftzüge verweisen in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts.

Mit dem حوض ist nach Goldziher (briefliche Mitteilung vom 25. Oktober v. J.) der in der islâmischen Eschatologie so wichtige Teich gemeint, zu dem die Gerechten (zweifelhaft ob vor oder nach dem großen Gerichte) geführt werden, um ihren Durst zu stillen. Manche Exegeten identifizieren diesen حوض mit dem كوثر (Sûra 108, 1: إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ ٱلْكَوْثَرَ; vgl. Bajḍâwi z. St. وقيل حوض فيها). Der حوض bildet einen Teil des Paradieses, und der Prophet bezeichnet ihn als s e i n e n Teich حوضي (vgl. at-Tirmiḏi, ed. Bûlâḳ 1292 H., ii, 72, 10 v. u.: حوضى من عدن الى عَمّان البلقاء); er kann also mit Recht in der Inschrift حوض محمّد genannt werden. Mit meiner ursprünglich vorgeschlagenen Ergänzung وافرط war van Berchem einverstanden, Goldziher jedoch nicht, weil ‚ja der حوض schon längst für a l l e G e r e c h t e n da ist'; dem pflichtete auch Nöldeke bei und meinte, daß meine zweite proponierte Ergänzung واقمه على wahrscheinlicher sein dürfte. Becker stimmt dieser Ergänzung zu, weil die ‚قائمون على الحوض' in der eschatologischen Literatur erwähnt werden.

In ed-Dejr (auch Dejr el-Belaḥ, altes Dârûm الداروم) findet sich im Hofe des Heiligtums al-Ḫaḍr, und zwar rechts vom Eingange, eine kurze, schlanke, zur Hälfte eingemauerte Marmorsäule mit einer 12·5 *cm* hohen und 26 *cm* langen Inschrift, von der ich am 29. März 1898 (vgl. Arabia Petraea, II Edom, I. Teil, S. 218) folgenden Abklatsch (Fig. 3) genommen habe:

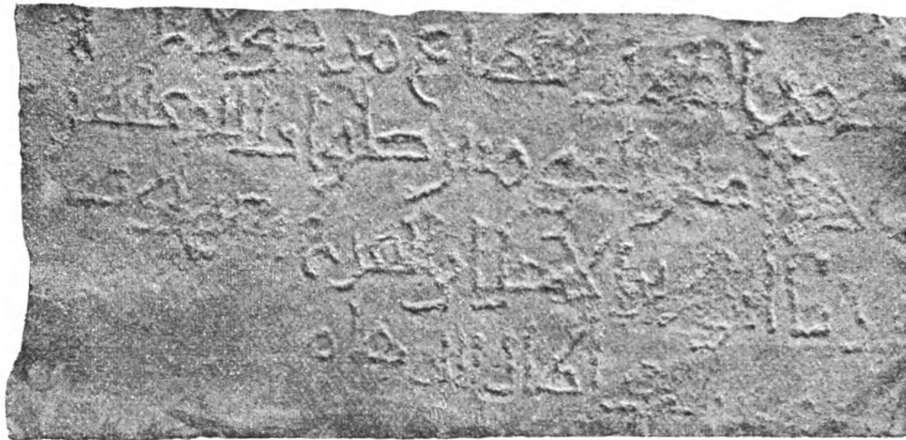


Fig. 3.

1 بَرَكَ]ةٌ من اللهِ واقطاعٌ من مولانا
2 وسيّد]نا امير المومنين صلوات الله عليه
3 لمو]لانا الوزير الاجلّ ابى الفرج يعقوب
4 اطال الله بقاءه

1 Segen von Gott und Belehnung (mit Grundbesitz) von unserem Gebieter
2 und Herrn, dem Fürsten der Gläubigen — Gnade Gottes über ihn —
3 für den Wezîr den erlauchten Abu-l-Farağ Ja'ḳûb.
4 Gott gewähre ihm ein langes Leben!

Z. 1. Das ةٌ von بركة ist sicher, das عٌ von اقطاع halb zerstört. Z. 2. Vor dem نا bemerkt man noch deutlich die Spuren von zwei Buchstaben. Z. 3. Über dem د in مولانا ein Punkt; das Wort الوزير hat stark gelitten; das ج hat die eigentümliche Final-Form; unter د und über هـ in يعقوب je zwei Punkte.

Zu der Formel بركة من الله vgl. VAN BERCHEM, *Inscriptions arabes de Syrie,* Le Caire 1897, Nr. 2, *Matériaux pour un Corpus inscrip-*

tionum arabicarum, I Paris 1903, Nr. 18, 19; über مولانا وسيدنا l. c. S. 384ff.; über صلوات الله عليه l. c. S. 25, Anm. 1.

Van Berchem, dem ich die Ergänzung und somit die endgültige Lesung dieser Inschrift verdanke, machte mich aufmerksam, daß unser ابو الفرج يعقوب identisch sein dürfte mit ابو الفرج يعقوب بن يوسف بن كلّس وزير العزيز بالله, der im J. 380 d. H. (991) starb. (Ibn-el-Athiri *Chronicon*, ed. C. J. Tornberg, Lugd. B. IX S. ٥٤, auch VIII ٤٨٤, ٤٨٧, IX ١٣, ٤٠; Abu-l-Maḥâsin, ed. T. G. J. Juynboll II, Lugd. B. 1857, S. ٤٢٢: الحارة الوزيرية منسوبة الى الوزير ابى الفرج يعقوب بن كِلّس (sic) وزير العزيز بالله نزار العبيدىّ وكان الوزير هذا يهودىّ الاصل ثم انه اسلم وتنقّل فى الخُدَم الى ان ولى الوزارة.

Nach F. Wüstenfeld (‚*Geschichte der Faṭimiden Chalifen*‘, Abh. d. königl. Gesellsch. d. Wissensch., 27. Bd., Göttingen 1881, S. 55) bestand Ibn Killis Nachlaß nebst vielen anderen auch in ‚Liegenschaften‘, die er meistens der Gunst des Ḫalîfen zu verdanken hatte; daher das اقطاع der Inschrift.

J. v. Karabacek bemerkt zu diesen Inschriften: *ad 1.* Z. 7 statt اقمه على eher اوهب له ‚bewillige ihm, laß ihm zuteil werden‘. — *ad 2.* Z. 1 dem بركة muß noch etwas vorausgehen; das Wort اقطاع in dieser Zusammenstellung auffallend, eher اسطاع ‚Macht‘. — Z. 2 صلوات الله عليه bezieht sich auf einen ʿalidischen Ḫalîfen (vgl. Ǧâhiz, el-Maḥâsin ed. v. Vloten, ١٤٤ Z. 5 u. 18 v. o. — Z. 3 der Titel مولانا des Wezîrs neben demselben Titel des Ḫalîfen kaum anzunehmen; bedenklich daher die Präposition ل. — Die Inschrift fällt sicher in die Jahre 368—380 d. H. (979—991), da Jaʿḳûb 368 den Titel الوزير الاجلّ erhielt, vgl. Maḳrîzî, Ḫiṭ. II, S. ٦.

Hanscrit.

Von

Theodor Zachariae.

Zur Bezeichnung der alten heiligen Sprache der Brahmanen gebrauchte man im 18. Jahrhundert vielfach den Namen Hanscrit oder Hanscret statt des jetzt allein üblichen Namens Sanskrit. Zumal in Frankreich. Voltaire z. B. bedient sich fast immer, so oft er die langue sacrée des brahmanes erwähnt, der Form Hanscrit.[1] Nur zwei Stellen sind mir bekannt, wo Voltaire, neben der Form Hanscrit, auch die Form Sanscrit gebraucht. Im *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, chap. 3, spricht er von der ancienne langue sacrée, nommée le Hanscrit ou le Sanscrit, und in den *Fragmens historiques sur l'Inde*, art. 22, spricht er von der langue sacrée du hanscrit, ou sanscrit. Wenn Voltaire an der Form Hanscrit festhielt, obwohl ihm die Form Sanscrit recht gut bekannt war, so erklärt sich das ohne Zweifel daraus, daß ihm jene Form in den Schriften seines Landsmanns, des Arztes und Philosophen François Bernier vorlag.[2] Auch die französischen Wörterbücher berücksichtigen die Form Hanscrit etwa von der Mitte des 18. Jahrhunderts an bis in

---

[1] In der Kehler Ausgabe von Voltaires Werken Band xvi, S. 77. 277. xviii, 396. xxvi, 370. 468. xxvii, 232. xxxii, 231. xxxvii, 345. xlvii, 228. 238n.

[2] Vgl. den Brief Berniers an Chapelain (touchant les superstitions, étranges façons de faire, et doctrine des Indous ou Gentils de l'Hindoustan; de Chiras en Perse, le 10 juin 1668); in den *Voyages*, tome ii (Amsterdam 1709), p. 133. 140. 143. 147 (Hanscrit qui veut dire langue pure). 156. — *Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande* xi, 279. 284n.

die neueste Zeit hinein.[1] Zunächst erscheint nur ein Artikel Hanscrit; dann erscheinen zwei Artikel, Hanscrit und Sanscrit; schießlich verschwindet Hanscrit ganz und gar. Das ,Dictionnaire universel françois et latin' (Dictionnaire de Trévoux) gibt in der 5. Auflage vom Jahre 1752 einen Artikel Hanscrit, der augenscheinlich auf BERNIER (*Voyages* II, 147) zurückgeht. Insbesondere stammt aus BERNIER die Angabe, daß der Pater KIRCHER[2] ein Alphabet der Hanscritsprache mitgeteilt habe. Ein Artikel Sanscrit fehlt noch im Dictionnaire de Trévoux. Das ,Dictionnaire de l'Académie Française', 5. Auflage (1798), hat einen Artikel Hanscrit, ,Langue savante des Indiens . . . . . On l'appelle encore Samskret, Samskroutan, Shanscrit'. Aber ein besonderer Artikel Sanscrit fehlt auch hier. In der 6. Auflage (1835) wird unter Hanscrit auf den Artikel Sanscrit verwiesen; in der 7. Auflage (1878) ist der Artikel Hanscrit verschwunden. Die ,Encyclopédie' (ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers) gibt in der Ausgabe von 1778—81 einen Artikel Hanscrit, der eingestandenermaßen aus dem Dictionnaire de Trévoux entlehnt ist. Außerdem findet sich in der Encyclopédie ein Artikel Sanscrit ou Samskret mit der Bemerkung: ,cette langue sacrée se trouve aussi nommée Hanscrit et Samskrotam'. SCHWAN (1789) hat einen Artikel Hanscrit: ,So heißt bei den Reisebeschreibern die gelehrte Sprache der Indianer, in welcher ihre heiligen Bücher geschrieben sind.' Ähnliche Angaben kann man in den älteren Auflagen der Wörterbücher von THIBAUT, MOLÉ usw. lesen. LITTRÉ (1863) verweist unter Hanscrit (,on ne dit plus hanscrit') auf den Artikel Sanscrit. SACHS-VILLATTE (1893) geben 'hanscrit und sanscrit. — Ein Artikel hanscrito findet sich in neueren spanischen Wörterbüchern, z. B. in dem von TOLHAUSEN (Quelle?). Das ,Grande Diccionario Portuguez' des Frei DOMINGOS VIEIRA enthält ein Wort hanscripto ohne Belegstelle und Erklärung, nur mit einem Verweis auf

[1] Soweit meine Beobachtungen reichen. Leider stehen mir nicht alle Auflagen der älteren französischen Wörterbücher zu Gebote.

[2] Oder genauer: der Pater HEINRICH ROTH in der *China illustrata* des Pater ATHANASIUS KIRCHER; Amstelodami 1667. Vgl. diese *Zeitschrift* XV, 313 ff.

den gar nicht existierenden Artikel sanscripto. Es wäre von dem größten Interesse, zu erfahren, ob und wo die Form hanscripto — die im übrigen stark an die Form sanscript bei JOHN FRYER[1] erinnert — von einem portugiesischen Schriftsteller gebraucht wird. Solange sie nicht nachgewiesen wird, kann sie für eine Untersuchung wie die vorliegende nicht verwertet werden.

Über das Vorkommen der Formen Hanscrit und Hanscret will ich noch die folgenden Angaben machen. Die indischen Buchstaben, deren sich die Brahmanen bedienen, werden von LA CROZE in einem Briefe vom Jahre 1714 an CHAMBERLAYNE mit dem Namen Hanscrit bezeichnet.[2] So spricht auch HADR. RELANDUS in seinen *Dissertationes miscellaneae* III (1708), p. 88, von den literae Brachmanicae sive Hanscreticae. Auf p. 99 erwähnt er ein hanscretisches Wort *Poera,* Stadt. Eine Notiz in einer Jaina-Handschrift des Britischen Museums[3] besagt, das Buch sei ‚a book in the Brahma or Hanscreet language (some call it Sanscroot)'. JOH. FRIEDR. FRITZ unterscheidet in seinem ‚Orientalisch- und Occidentalischem Sprachmeister'[4] die indostanische, von den Eingeborenen des Landes Dewa-nágaram oder Hanscrét genannte Sprache von dem Samscrutamischen. Nach JOHN HENRY GROSE[5] haben die Braminen eine besondere Sprache für sich, ‚der Hanskrit genannt, in welcher der Vedam, Shaster und die

---

[1] *A new account of East-India and Persia,* London 1698, p. 161. Zitiert von YULE and BURNELL, *Hobson-Jobson, a glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases,* unter dem Worte *Sanskrit.*

[2] *Thesaurus epistolicus Lacrozianus* III (Lipsiae 1746), p. 85 = *Dissertationes ex occasione Sylloges orationum dominicarum* scriptae ad JOANNEM CHAMBERLAYNIUM (Amstelaedami 1715) p. 132. Vgl. dazu GRIERSON, *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 1893, I, p. 43.

[3] HARL. 415. Siehe BLUMHARDT, *Catalogue of the Hindi, Panjabi and Hindustani MSS. in the Library of the British Museum,* London 1899, p. 1. (Mitteilung des Herrn WILLIAM IRVINE in London.)

[4] Leipzig 1748, S. 121f. Siehe GRIERSON, *Indian Antiquary* 32, 21.

[5] JOHANN HEINRICH GROSE, *Reise nach Ostindien.* Aus dem Französischen übersetzt und mit einigen Anmerkungen begleitet von G. F. C. S. (SCHAD), Fürth ohnweit Nürnberg 1775, S. 272. Aus dem englischen Original haben die Stelle mitgeteilt YULE-BURNELL, *Hobson-Jobson* s. v. *Sanskrit.*

übrigen Bücher ihres Gesetzes geschrieben sind'. SONNERAT[1] nennt die Brahmanensprache: Samscroutam, Samskret, Hanscrit oder Grandon.[2] Der französische Marineoffizier L. DEGRANDPRÉ (*Voyage dans l'Inde et au Bengale, fait dans les années 1789 et 1790*; Paris 1801, t. II, p. 23) schreibt: Quelques voyageurs ont dit avoir parfaitement appris le hanscrit[3] au Bengale.

Schon aus dem bisher angeführten ergibt sich, daß die *H*-Form zu keiner Zeit die Alleinherrschaft erlangt hat; und wenn auch Autoren wie VOLTAIRE[4] die *H*-Form gebrauchten, wenn auch die französischen Wörterbücher dieser Form den ihr gebührenden Platz einräumten: so erhob sich doch bereits am Ausgang des 17. Jahrhunderts eine Stimme, die die Richtigkeit der Form in Zweifel zog. THOMAS HYDE schreibt in seiner Abhandlung ,De ludis orientalibus' (1694): Proxime quasi Nerdiludio affinis venit Indicus ludus Tschūpur, sic nominatus veterum Brachmanorum linguâ Indicè dictâ Sanscroot, seu, ut vulgò, exiliori sono elegantiae causâ Sanscreet; non autem Hanscreet, ut minùs rectè eam nuncupat Kircherus;[5] und derselbe LACROZE, der, wie wir oben gesehen haben, im Jahre 1714 die Form

---

[1] *Voyage aux Indes Orientales et à la Chine* (1782), I, 126 = I, 108 in der deutschen Übersetzung (Zürich 1783).

[2] Grandon (Grantham, Kirendum) ist die südindische, speziell tamulische Bezeichnung der Sanskritsprache (HERVAS, *Catálogo de las lenguas* II, 123). — Disto tem muitos livros em seu latim, a que chamaõ Geredaõ, que contêm tudo o que haõ de crer, e todas as ceremonias que haõ de fazer: Diogo do Couto, decada quinta, liv. VI, cap. 3. Vers grandoniques d. h. Sanskritverse: BOUCHET in den *Lettres édifiantes et curieuses* XII (Paris 1781), p. 275. Andere Stellen bei YULE-BURNELL, ,Hobson-Jobson' s. v. *Grunthum.*

[3] Der Verfasser der deutschen Übersetzung (*Sammlung der besten und neuesten Reisebeschreibungen* 35, Berlin 1802, S. 193) hat Sanskrit für hanscrit eingesetzt.

[4] In einem Briefe an VOLTAIRE vom 13. August 1776 bedient sich auch BAILLY zwar der Form Hamskrit, fügt aber hinzu: Samskret paraît être le vrai mot indien. (*Lettres sur l'origine des sciences,* 1777, p. 82.)

[5] *Syntagma dissertationum quas olim auctor doctissimus* THOMAS HYDE *S. T. P. separatim edidit. Accesserunt* ..... A GREGORIO SHARPE. Vol. II., Oxonii 1767, p. 264. Cfr. Sanscroot, ibid. p. 96; lingua Indica Sanscretica p. 126; scriptio Indica charactere Náugeri et linguâ Sanscreticâ p. 246. Die Form Sanscroot gebraucht HYDE auch in seiner *Historia religionis veterum Persarum* (1700), p. 521.

Hanscrit gebraucht, schreibt 1731 an TH. S. BAYER: Bramanum lingua inter Tamulos Granthàm, inter Warrugos[1] Samscrutam (Hanscrit hactenus sed falso nominata) et inter Marathos Balabande uocatur.[2] Endlich bemerkt DAVID MILL[3] in seinen ,Miscellanea orientalia' über die Buchstaben der Brahmanen: Hoc scribendi genus, in veteri Indica lingua Kirendum, Grändum aut Grändam vocatur; a Kirchero in China illustrata Hanscret, ejusque vestigia premente, Andrea Mullero, Alphabetum Hanscriticum. Rectius vero Thomas Hyde ...., ut et Danici Missionarii ut vocantur, ad amicos datis litteris, Sanscroot appellant. In der Tat: die Missionare, die im Süden Indiens wirkten — nicht nur die protestantischen, die sogenannten dänischen,[4] sondern vor allem die Jesuitenmissionare, die in Südindien stationiert waren —, sowie Reisende, die sich in Südindien aufhielten, treten durchweg für die *S*-Form ein. Sehr mannigfaltig sind im übrigen die Formen, die uns in den Briefen der Missionare, in den Reisebeschreibungen usw. entgegentreten. Den bereits oben beiläufig gegebenen Beispielen will ich die folgenden hinzufügen.[5]

---

[1] Unter den ,Nördlichen', d. h. im Gebiete der Telugusprache. Vgl. YULE-BURNELL, ,Hobson-Jobson' s. v. *Badega*. GRIERSON, *Linguistic Survey of India* IV (Calcutta 1906), p. 577.

[2] *Thesaurus epistolicus Lacrozianus* III, 64. In seiner *Histoire du christianisme des Indes* (1724), S. 429 und sonst schreibt LACROZE: Samscret.

[3] *Dissertationes selectae*, ed. II., Lugduni Batavorum 1743, p. 455. Vgl. GRIERSON, *Indian Antiquary* 32, 20.

[4] Der erste unter den dänischen Missionaren, BARTHOLOMÄUS ZIEGENBALG, äußert sich über den Namen Hanscrit in einem Briefe an LACROZE vom Jahre 1716 aus London wie folgt: (Bramanorum lingua) quibusdam Hauserit [sic!], aliis aliter dicitur, attamen proprium nomen est Kirendum, neque a Bramanis ipsis unquam aliter audit. — *Thesaurus epistolicus Lacrozianus* I, 381. Man vergleiche zu dieser auf den ersten Blick sonderbaren Äußerung die Bemerkungen von F. W. ELLIS im *Indian Antiquary* VII, 276 n. 1 (wo übrigens die Stelle aus ZIEGENBALGS Brief ungenau wiedergegeben ist).

[5] Vgl. sonst PAULINUS A S. BARTHOLOMAEO in seiner Sanskritgrammatik ,*Sidharubam*', Rom 1790, S. 3f. (exzerpiert von HERVAS, *Catálogo* II, 120ff. und von KLEUKER, *Abhandlungen über die Geschichte und Altertümer Asiens* IV, 273f.) und YULE-BURNELL, ,Hobson-Jobson' s. v. *Sanskrit*.

FILIPPO SASSETTI schreibt: Sanscruta (che vuol dir bene articolata; A. DE GUBERNATIS, *Memoria intorno ai viaggiatori Italiani nelle Indie orientali*, Firenze 1867, p. 117); ABRAHAM ROGER in seiner *Offnen Thür zu dem verborgenen Heydenthum*, S. 81 und sonst: Samscortam; VINCENZO MARIA DI S. CATERINA DA SIENA (*Viaggio*, Roma 1672, p. 262): Sampschardam. PHILIPP BALDAEUS, *Beschreibung der Ost-indischen Kusten Malabar und Coromandel*, Amsterdam 1672, S. 601. 605 nennt die ‚hochmalabarische' Sprache: Samoscrad; mit dem Hinzufügen, daß sie bei KIRCHERUS ‚Hanscret' heiße. In der ‚Collecção de Noticias para a historia e geografia das nações ultramarinas'[1] finden wir die Formen Samsucrutá und Sa(n)vanscrutá. Der Pater NOËL DE BOURZES schreibt in einem Briefe[2] vom 23. März 1719: Les quatre Védams ont été écrits en une langue sçavante que M. Bernier nomme hanscrit et qu'on appelle icy samascradam ou grandam. Aus den ‚Lettres édifiantes et curieuses'[3] notiere ich die Formen Samouseradam, Samuseradam, Samouseroutam, Samscroutam, Samskret, Samskroutan, Samouseredam. In dem alten Katalog der Pariser Sanskrithandschriften[4] wird die Sanskritsprache immer als lingua Samskretana oder Samskretanica bezeichnet.[5] Der ‚Ezour-

---

[1] Tomo I., Lisboa 1812, p. 50. 63. 64; vgl. CASARTELLI, *Anthropos* I (1906), p. 866. Sehr sonderbar ist die auch von CASARTELLI hervorgehobene, mit *j* anlautende Form, *Noticias*, p. 43 in der Kapitelüberschrift (Argumento em que se trata da falsa escritura, e historias, que os Gentios Indios tem por causa da fé, e está em huma lingua chamada Jássucrutá, que se aprende na escola como a Latina). Vielleicht ist Jássucrutá nur Druckfehler, da doch sonst die *S*-Form überliefert wird. Erwähnt sei hier, daß A. ROGER das Wort *śāstra* immer mit Jastra wiedergibt; was YULE-BURNELL, ‚Hobson-Jobson' s. v. *Shaster* für einen Druckfehler erklären.

[2] Mitgeteilt von VINSON, *Revue de linguistique* 35 (1902), p. 287.

[3] In der Pariser Ausgabe von 1781, Band XII, S. 275. 415. XIII, 122. 395. XIV, 6. 67 ff. XV, 335.

[4] *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae.* Tomus primus. Parisiis 1739, p. 434—448.

[5] Nur zweimal als lingua Samskerta seu Samskortana auf S. 445. Auf derselben Seite erscheint auch — wohl zum ersten Male in einem europäischen Buche — die lingua seu dialectus Parakerta (vgl. S. 447). Überhaupt verdient der alte Pariser Katalog der Codices Indici eine ehrenvolle Erwähnung in einer künftigen

vedam' (Yverdon 1778) ist, wie es auf dem Titelblatt heißt, ,traduit du Samscretan par un Brame'.

Wie ist nun die Form Hanscret oder Hanscrit zu erklären? Besteht die Form zu Recht oder verdankt sie ihr Dasein vielleicht nur einem Schreib- oder Druckfehler?

Die Form Hanscret geht ohne Zweifel auf den Pater HEINRICH ROTH zurück, der in KIRCHERS ,China illustrata' (1667) fünf Schrifttafeln veröffentlichte,[1] von denen die erste die Überschrift Elementa Linguae Hanscret, die zweite die Überschrift Elementa Linguae Hanscret seu Brachmanicae in India Orientali trägt (siehe oben XV, 316 ff.). Die Form Hanscrit kommt, soweit ich sehe, zuerst bei FRANÇOIS BERNIER vor (*Voyages* II, 133 und sonst). Übrigens kennt BERNIER die Schrifttafeln bei KIRCHER; er beruft sich ausdrücklich darauf und bemerkt unter anderem, daß er selbst die Buchstaben der Hanscritsprache veröffentlicht haben würde, wenn ihm le Reverend Pere ROA[2] nicht zuvorgekommen wäre (*Voyages* II, 143. 147).

Nun hat CONSTABLE in seiner Ausgabe der englischen Übersetzung von BERNIERS Reisen,[3] S. 329 f., einen Versuch gemacht, die

Geschichte der indischen Philologie. Werden doch in ihm eine Reihe von Sanskritwerken zum ersten Male richtig, oder annähernd richtig, beschrieben. Das Bhaṭṭikāvya ,complectitur res gestas, seu fabulosa facta τοῦ Ram, et ea mente compositum est, ut verborum Samskretanorum conjugatio discatur facilius'. Der Hitopadeśa ist eine ,Fabularum collectio institutioni principum accommodata'. Der Prabodhacandrodaya ist ein ,poëma allegoricum de homine ejusque affectionibus, ex numero natakorum' (p. 447—448).

[1] In dem *Index Figurarum suis locis a Bibliopego inserendarum* lautet der Titel der ersten, mit *Yy* bezeichneten Tafel: Elementa Linguae Hansecreticae. Die zweite, mit *Yy 2* bezeichnete Tafel wird im *Index Figurarum* gar nicht aufgeführt.

[2] So heißt der Missionar Roth auch bei NICCOLAO MANUCCI (*Storia di Mogor*, transl. by WILLIAM IRVINE, London 1907, vol. II, p. 81). Der Name Roa erscheint auch, neben Roht (!), in der sehr seltenen Schrift: *Relatio rerum notabilium regni Mogor in Asia*, Aschaffenburgi 1665 (nach einer Mitteilung des Herrn Professor ANTOINE CABATON aus dem Exemplar der Pariser Nationalbibliothek, dem einzigen Exemplar, das mir bekannt ist). Über diese Namensänderungen vgl. HUONDER, *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts*, Freiburg i. B. 1899, S. 22 f., und BERNHARD DUHR, *Historisches Jahrbuch* XXV (1904), S. 150.

[3] *Travels in the Mogul Empire*. By FRANÇOIS BERNIER. A revised and improved edition edited by ARCHIBALD CONSTABLE. Westminster s. a.

H-Form zu erklären. Um zu dieser Erklärung Stellung nehmen zu können, muß ich sie wörtlich mitteilen. Constable schreibt:

‚In most of the early editions of Bernier, certainly in all of those published during his lifetime, Sanskrit is everywhere printed *Hanscrit*. This peculiarity has arisen, I believe, in this wise. Father Roth doubtlessly acquired his *grounding* in Sanskrit from a Persian Munshí, who would call the language 'Sanskrit, or *Sahanskrít*', the form used in the Persian texts of the *Ain*,[1] which was written about 1599. We learn from Father Kircher (who by the way never uses the word Sanskrit in any form), in the text of the work cited above, that it was Father Roth who with his own hand drew out the originals of these plates. The first plate is headed *Elementa Lingua* [sic] *Hanskret*,[2] the letters *Sa* having been omitted by the engraver, or 'dropped', to use a technical term; because although he has begun the heading correctly as to position, the centre of the 'title' being axial with the body of the plate, the word *Hanskret* ends just too short by a space sufficient for two letters. This error was probably discovered too late to be satisfactorily remedied, and has misled many subsequent writers without special or technical knowledge; and in Yule's *Glossary* this form of the word is characterised as 'difficult to account for'‘.

---

[1] Yule-Burnell, ‚Hobson-Jobson‘ s. v. *Sanskrit*, verweisen auf *Āīn-i-Akbarī* ed. Blochmann I, 563, wo S(a)nskr(i)t im Text steht, während S(a)h(a)nskr(i)t als Variante gegeben wird nach einer Hs., die Blochmann in der Vorbemerkung zum 1. Bande seiner Ausgabe ‚sehr alt und ausgezeichnet‘ nennt. (Dagegen sagt er in der Vorrede zum 2. Bande: Though this MS. is old and the best of all I had to collate, it is by no means an excellent manuscript.) Die Form Sahaskrit findet sich, ebenfalls nach Yule-Burnell, bei dem persischen Dichter Amīr Chusrau (1253—1325); siehe Elliot, *The history of India, as told by its own historians* III, 563. Ich meinesteils mache noch aufmerksam auf die Form Sahnscreta in der Vorrede zu der persischen Übersetzung der Upaniṣads in Anquetil Duperrons lateinischer Übertragung (*Oupnek'hat* I, p. 4). Wenn das Wort Sanskrit — in irgendwelcher Form — bei persischen Autoren selten vorkommt, so erklärt sich das wohl daraus, daß sie in der Regel ‚Hindī‘ statt ‚Sanskrit‘ gebrauchen. Siehe Elliot, l. c., vol. v., p. 571.

[2] Dies ist nicht richtig. Die Überschrift der ersten Tafel lautet: *Elementa Linguae Hanscret.*

Ich bedaure, dem englischen Gelehrten auf das Gebiet der Kupferstecherkunst nicht folgen zu können. Immerhin dürfte die Frage aufzuwerfen sein: Wie geht es zu, daß die Form Hanscret auf der zweiten Schrifttafel (siehe oben) gleichfalls erscheint? Aber davon abgesehen läßt sich, wie ich glaube, zeigen, daß die Voraussetzung, von der Constable bei seiner Erklärung ausgeht, nicht richtig ist. Auch sonst dürfte sich einiges gegen die Behauptung, daß die *H*-Form auf dem Versehen eines Kupferstechers beruhe, einwenden lassen.

Constable ist der Meinung, daß ‚doubtlessly' ein persischer Munshī dem Pater Roth Unterricht im Sanskrit erteilt, und daß dieser Perser die Sanskritsprache mit dem Namen ‚Sahanskrit' bezeichnet habe. Es läßt sich aber in keiner Weise wahrscheinlich machen, daß ein Perser der Lehrer Roths gewesen ist. Im Gegenteil. Wie ich bereits in dieser *Zeitschrift* xv, 315 kurz ausgeführt habe, besitzen wir das bestimmte Zeugnis des Athanasius Kircher dafür, daß ‚P. Henricus Roth per quendam Brachmanem summa benevolentia sibi devinctum, et jam ad Christi fidem suscipiendam inclinatum, totam et linguae et literaturae, philosophandique rationem literis hisce conditam, sex annorum impenso studio, consecutus est' (*China illustrata*, p. 162). Fast dasselbe sagt Kircher auf S. 80 desselben Werkes, indem er noch hinzufügt, daß Roth eine Grammatik der Brahmanensprache verfaßt habe. Hinzu kommt noch das Zeugnis in dem Elogium P. Henrici Roth. Die in Betracht kommende Stelle werde ich weiter unten im Wortlaut mitteilen. Der Lehrer des P. Roth war ohne Zweifel ein Brahmane, der, wie ich oben xv, 319 f. zu zeigen versucht habe, die Sārasvatagrammatik beim Unterricht zugrunde legte. Sollte sich dieser Brahmane seinem Schüler gegenüber der persischen Form oder Nebenform Sahanskrit bedient haben?

Allein das stärkste Argument gegen die Behauptung, daß die Form Hanscret bei Kircher aus der Form Sahanscret verstümmelt sei, ist meines Erachtens die Form Hanscrit bei Bernier. Sollte er diese Wortform einfach den Schrifttafeln Roths, die ihm ja allerdings vorlagen, entnommen haben? Das ist kaum anzunehmen; denn dann

würde er gewiß auch den Vokal der zweiten Silbe bewahrt und Hanscret, nicht Hanscrit, geschrieben haben. Man wende nicht ein, daß BERNIER kein Sanskrit verstand. Das bekennt er selbst in seinem Briefe an CHAPELAIN mit den Worten: Ne vous étonnez pas d'abord, si, quoi que je ne sçache pas le Hanscrit, qui est la langue des Doctes, ... je ne laisserai pas de vous dire beaucoup de choses qui sont tirées des Livres écrits en cette langue (*Voyages* II, 133). Aber BERNIER hatte Umgang mit indischen Gelehrten, mit Pendets (ou Docteurs Gentils; II, 163). Sein ‚Agah', Danechmend-kan, ein gelehrter, wissenschaftlichen Bestrebungen huldigender Perser,[1] nahm einen der berühmtesten Pendets Indiens in seine Dienste, und dieser Pendet, sagt BERNIER, ‚outre qu'il attiroit chez nous tous les plus sçavans Pendets, a esté plus de trois ans assis à mes costez' (II, 133; vgl. 128. 157). Diesen Pendets verdankt BERNIER die Kenntnis von indischer Literatur, Religion und Mythologie, die er in seinem Briefe an CHAPELAIN an den Tag legt. BERNIER ist einer der ersten Europäer, der die vier ‚Beths' aufzählt, wobei er, was auffällig genug ist,[2] den Atherbabed an die erste, den Zagerbed an die zweite, den Rekbed an die dritte, den Samabed an die vierte Stelle setzt (II, 134). Ferner zählt BERNIER die zehn Inkarnationen des Viṣṇu auf (II, 143). Diese Inkarnationen stimmen übrigens in den Namen und in der Reihenfolge durchaus nicht zu den Decem fabulosae Incarnationes Dei, die KIRCHER in seiner *China illustrata* S. 157 ff. ‚ipsis Patris Rothii verbis' mitgeteilt hat.[3] Man sieht aus

---

[1] BERNIER war der Leibarzt des Danīshmand Khān. Mehr über diesen Perser bei CONSTABLE in seiner Ausgabe von *Berniers Reisen*, S. 4, Anm. 2.

[2] Roukou Vedan, ou, selon la prononciation Indoustane, Recbed et le Yajourvedam, sont plus suivis dans la Péninsule entre les deux mers. Le Sâmavedam et Latharvana ou Brahmavedam dans le nord. (PÈRE PONS, *Lettres édifiantes et curieuses* XIV, 75.)

[3] Vgl. oben XV, 315 f. Überhaupt stimmen von den älteren europäischen Schriftstellern, die sich mit den Inkarnationen des Viṣṇu beschäftigen, kaum zwei ganz miteinander überein (vgl. noch A. ROGER, 251 ff., BALDAEUS, 469 ff., ZIEGENBALG, *Genealogie der malabarischen Götter*, 94 ff.). YULE-BURNELL s. v. *Avatār* behaupten, daß dieses Wort zuerst bei BALDAEUS erscheine in der Form *Autaar*, ‚which in the German version takes the corrupter shape of *Altar*', und BENFEY, *Orient und Oc-*

diesem einen Beispiel, daß BERNIER selbständige Angaben macht; wenn er auch sagt, daß er den Patres KIRKER und ROA, ebenso wie dem Engländer HENRI LOR (LORD) und dem Holländer ABRAHAM ROGER zu Dank verpflichtet sei (II, 145). Ferner verbreitet sich BERNIER über die philosophischen Systeme der Inder (II, 149 ff.); er kennt und nennt den Dämonen Rach,[1] der Sonne und Mond verschlingt und so ihre Verfinsterung bewirkt (II, 102. 154); er führt die Namen der vier Weltalter, Dgugue, auf (II, 160), usf. Ein so wohlunterrichteter Mann wie BERNIER, ein Mann, der täglich mit indischen Pendets verkehrte, muß die Form Hanscrit gehört haben, sonst hätte er sie sicher nicht gebraucht. Und noch eins. BERNIER verstand Persisch. Aus dem Munde eines Persers könnte er die Form Sahanscrit gehört haben. Aber er gebraucht diese Form nie, sondern immer nur Hanscriṭ.

Wir kehren noch einmal zu H. ROTH zurück. Die Vermutung CONSTABLES über den Ursprung der Form Hanscret könnte trotz der geäußerten Bedenken als richtig gelten, wenn sich in irgendeiner Schrift ROTHS die Form Sahanscret nachweisen ließe. Leider hat ROTH[2] wenig Schriftliches hinterlassen; und das, was ihm bei CARLOS

---

cident I, 728, erklärt das bei DAPPER und GOETHE (*Wahrheit und Dichtung* III, 12) vorliegende *Altar* für eine falsche Schreibweise. Aber *autar* wird bereits von H. ROTH — der übrigens von BALDAEUS zitiert wird — gebraucht in den Compositis Machautar, Matxautar (= Matsyāvatāra) und Barahautar (Varāhāvatāra); ferner von dem Verfasser der Noticia summaria do Gentilismo da Asia (*Collecção de Noticias* etc., Lisboa 1812; Tomo I., p. 85 ff.); auch, um einen neueren Autor zu nennen, von POLIER, *Mythologie des Indous* I, 243. Das von BALDAEUS in dem holländischen Original seiner ‚Beschreibung' gebrauchte Wort *autaar* fiel nun zusammen mit dem mittelniederländisch-altholländischen Worte *autaar (outaar, outer)*, das ‚Altar' bedeutet. Daraus erklärt sich die Wiedergabe von *autaar* = Skr. *avatāra* mit ‚Altar' in der deutschen Übersetzung der ‚Beschryvinge' des BALDAEUS und der ‚Asia' des Holländers O. DAPPER. Aus letzterem Werke schöpfte GOETHE seine Kenntnis von dem ‚Altar des Ram'.

[1] Ragou bei ABR. ROGER, S. 87. 510, und bei SONNERAT, *Voyage* I, 124; Raú in der *Collecção de Noticias* etc. I, 22; = Skr. *Rāhu*. CONSTABLE in seiner Ausgabe des BERNIER, S. 339. 494, denkt, wie es scheint, an Skt. *rākṣasa*.

[2] Ich bedaure, daß sich in meine kurzen Bemerkungen über H. ROTH und seine schriftstellerische Tätigkeit, in dieser *Zeitschrift* XV, 314 f., einige kleine Ver-

SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* VII, 210, zugeschrieben wird, ist meistens entweder nur schwer erreichbar oder, vermutlich, verloren gegangen. Letzteres gilt namentlich von ROTHS Sanskritgrammatik,[1] die als ein exactissimum opus totius Grammaticae Brachmanicae beschrieben wird[2] und die noch LORENZO HERVAS vor hundert Jahren im Collegio Romano gesehen hat.[3] Mir ist nur eine einzige Äußerung ROTHS über den Namen der Brahmanensprache bekannt geworden. Diese findet sich in einem Briefe, den ROTH aus Rom an einen gewissen Priester Societatis Jesu in Deutschland gerichtet hat. Datiert ist der Brief ‚um das Jahr 1664, kurtz vor der Schlacht bey St. Gotthard'. Er ist abgedruckt, nach einer schlechten Abschrift, in der großen Briefsammlung des P. JOSEPH STÖCKLEIN, dem ‚*Welt-Bott*', Teil I, S. 113—15. Hier heißt es auf S. 114:

‚In dem Reiche Mogol seynd nicht gar zu viel Mahometaner / sondern unendlich viel Heyden / welche ab dem Alcoran ein nicht geringeres Abscheuen haben / als wir Christen. Dern Brachmännern

---

sehen eingeschlichen haben. Als ich jene Bemerkungen niederschrieb, war mir die neue Ausgabe der *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus* von CARLOS SOMMERVOGEL nicht zugänglich, und die treffliche Schrift von ANTON HUONDER über *die deutschen Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jhs.* (Freiburg i. Br. 1899) noch nicht bekannt. Einen Irrtum wenigstens möchte ich hier berichtigen. ROTHS Geburtsort ist nicht Augsburg, sondern Dillingen. Selbst SOMMERVOGEL schwankt noch zwischen Dillingen und Augsburg, aber HUONDER, S. 178, gibt richtig Dillingen als ROTHS Geburtsort an. Wenn ROTH bei KIRCHER, *China*, p. 156, und sonst als ‚Augustanus' bezeichnet wird, so erklärt sich das wohl daraus, daß Dillingen zur Diözese Augsburg gehört. — Eine wundersame Übersetzung von ‚Henricus Roth Dilinganus' findet sich bei BOUCHER DE LA RICHARDERIE, *Bibliothèque universelle des Voyages* V, 65: ‚Henri Ruth de Lingen'.

[1] Auf meine Bitte hat Herr P. MATTHIAS REICHMANN, Luxemburg, Nachforschungen nach ROTHS Grammatik in der Biblioteca Vittorio Emanuele in Rom anstellen lassen. Leider haben diese Nachforschungen zu keinem Ergebnis geführt. Für seine uneigennützigen Bemühungen bin ich Herrn P. REICHMANN großen Dank schuldig.

[2] *Romani Collegii Societatis Jesu Musaeum celeberrimum* . . . . . exponit GEORGIUS DE SEPIBUS. Amstelodami 1678, p. 65. Hier wird noch ein zweites Manuskript des Missionarius Mogoritanus P. Henricus Roth aufgeführt: ein ‚Opus eximium et subtile Apophthegmatum cujusdam Brachmani Philosophi, Basext nomine'.

[3] *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas* II, 133.

gibt es eine große Menge. Nachdem ich dererselben Schul- und Kirchen-Sprach (so sie die Heilige oder Sanscretanische heißen) erlernet / fienge ich nach meiner Wenigkeit an mit ihnen nicht ohne Frucht zu disputiren.'[1]

Hier also nennt ROTH die Sprache der ,Brachmänner': Sanscretanisch, nicht Sahanscretanisch, wie man nach CONSTABLES Ausführungen erwarten sollte. Als lingua Sanscretana (Sanseretana) wird die Brahmanensprache auch bezeichnet in einem Elogium Patris Henrici Roth, das von dem Pater JOHANN GRUEBER[2] verfaßt ist. Das Datum ist: Tyrnau (Ungarn), d. 30. Januar 1670. Dieses Elogium enthält eine Stelle, worin über den Anfang von ROTHS Missionstätigkeit in Agra berichtet wird. Die Stelle lautet nach der im K. Allgemeinen Reichsarchiv[3] zu München verwahrten Handschrift wörtlich wie folgt:

,Agram regiam Mogoris metropolim delatus, statim se totum animarum saluti procurandae dedit, quod intentum suum ut cum maiori successu exequeretur, primo totis viribus incubuit ad linguam sacram gentilibus, quam Sanseretanam (sic) appellant, hactenus nulli Europaeo notam et solum Gentilium sacrificulis, quos Brachmánes vocant, familiarem, nec ab illis facile extorquendam et addiscendam. Quod ingenti labore ac patientia sex annorum spatio assecutus est, non solum linguam illam et pronuntiatione et characterum multitudine difficillimam prae omnium Europaeorum penetrando; sed quam maxime Gentilium fabulosos errores superstitionesque hac sola lingua contentos

[1] FR. SCHLEGEL, *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808), S. XI, führt die ihm bekannt gewordenen Deutschen an, die sich mit dem Studium der altindischen Sprache beschäftigt haben. An erster Stelle nennt er den Missionarius HEINRICH ROTH, der im Jahre 1664 ,die sanscretanische Sprache erlernt, um mit den Brahminen disputiren zu können'. — Ich weiß nicht, wem Schlegel diese Worte entlehnt hat. Doch gehen sie in letzter Instanz ohne Zweifel auf die oben aus ROTHS Brief angeführte Stelle zurück.

[2] Bekannt durch seine kühne Landreise von Peking nach Agra, die er im Jahre 1661 in Gemeinschaft mit dem Belgier ALBERT DE DORVILLE ausführte; siehe HUONDER, a. a. O., S. 17. 187. 201. HUGH MURRAY, *Historical account of discoveries and travels in Asia* I (1820), 436 ff.

[3] *Jesuitica in genere*, fasc. 13, nr. 215; fol. 548.

ingenue detegendo; quo factum est, ut non pauci veritatem Christianam agnoverint Christoque nomen dederint, quos inter primos tenuit ille Brachman, qui hac in lingua Patri Henrico Magister fuit.'

Wir müssen uns mit der Tatsache abfinden, daß sich ROTH einmal der Form Hanscret, auf den Schrifttafeln bei KIRCHER, und einmal der Form Sanscret, in dem vorhin angeführten Briefe, bedient hat. Offenbar waren ihm beide Formen geläufig. Es bleibt nur übrig, Hanscret für eine eigentümliche Aussprache des Wortes Sanscret zu halten. Diese Auffassung des Verhältnisses beider Formen zueinander ist nicht neu. LORENZO HERVAS — der sich hauptsächlich auf die Angaben des Karmeliters PAULINUS A S. BARTHOLOMAEO stützt — zählt in seinem *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas* II, 121, die verschiedenen Namen auf, mit denen die Europäer die heilige Sprache der Brahmanen bezeichnet haben, gibt eine Bemerkung über die ursprüngliche Bedeutung des Namens *grandon* und fährt dann fort: Los demas nombres de la lengua sagrada provienen de una misma palabra radical, desfigurada ya con la diversa pronunciacion de los brahmanes de diferentes lenguages, y ya con la pronunciacion tambien diversa de los europeos, que la han oido á los brahmanes. El nombre *hanscret,* que usa Kircher, es de un célebre misionero, llamado Roth, del Mogol, y se usa por los brahmanes de Agra y Deli, capitales del imperio del Mogol . . . (II, 123); und auf S. 131 f. bemerkt HERVAS: Los brahmanes en todo el Indostan tienen una lengua y escritura, que usan solamente en las cosas de su religion; y tanto á la lengua como á la escritura llaman *hamscret*, *samscred*, etc. segun las diversas pronunciaciones de los dialectos indostanos que hablan. Und so hält denn auch GRIERSON, der vor nicht langer Zeit[1] die bei BERNIER und LACROZE vorliegende Form Hanscrit kurz besprochen hat, diese Form keineswegs für eine falsche Form; er meint, der Übergang des initialen *s* von ‚Sanskrit' in *h* sei, aus dem philologischen Gesichtspunkte betrachtet, bemerkenswert, und fügt hinzu: 'it seems to point to an

[1] *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 1893, I, p. 43.

authority coming from Eastern Bengal where *s* is in popular speech pronounced as *h*'. Über diese ostbengalische Aussprache des *s* äußert sich GRIERSON in der *Linguistic Survey of India* v, 1, p. 201, wie folgt: 'It (Eastern Bengali) exhibits well-marked peculiarities of pronunciation, — a Cockney-like hatred of pre-existing aspirates, and, in addition, the regular substitution of an aspirate for a sibilant. While Standard Bengali is unable to pronounce sibboleth, except as shibboleth,[1] Eastern Bengali avoids the sound of *sh*, and has 'hibboleth''.

Der Form ‚shibboleth' zunächst entspricht die Form ‚Shanscrit', — eine Form, die oft genug angetroffen wird; vgl. z. B. ‚Hobson-Jobson' u. d. W. *Sanskrit* oder, um ein wenig bekanntes Beispiel anzuführen, FR. GLADWINS ‚Specimen of an Asiatic Vocabulary' (im Anhang zu: Ayin Akbary . . . translated from the original Persian, London 1777). Es darf hier wohl auch daran erinnert werden, daß einst FR. ELLIS in seiner Abhandlung[2] über die Pseudo-Vedas aus Schreibungen wie *Chamo Bedo*[3] = *Sāmaveda*, oder *chorbo* = *sarva* den Schluß zog, die Originale jener Vedas müßten entweder in Bengalen (oder Orissa) entstanden oder von einem Manne verfaßt worden sein, der dort die Elemente des Sanskrit erlernt hatte.

Der Form ‚hibboleth' aber entsprechen die Formen Hanscret bei ROTH, Hanscrit bei BERNIER. Indessen ist nicht anzunehmen,

---

[1] Vgl. *Linguistic Survey of India*, v, 2 p. 2. GRIERSON, *The Languages of India*, Calcutta 1903, p. 53.

[2] *Account of a Discovery of a modern imitation of the Védas, with Remarks on the Genuine Works.* By FRANCIS ELLIS. — *Asiatick Researches* XIV (Calcutta 1822), p. 3. 12 f.

[3] Der Titel des berufenen Ezour Vedam lautet eigentlich: Jozour Bed, wie ELLIS p. 19 gezeigt hat. Vedam ist die südindische, speziell tamulische Form des Wortes Veda (BURNELL, *Indian Antiquary* VIII, 99), im Gegensatz zur bengalischen, überhaupt nordindischen Wortform Bed, Bedo (‚Hobson-Jobson' s. v. *Vedas*). Beide Formen (‚Vedan ou Bed') kennt der wohlunterrichtete Pater PONS; den ersten Veda nennt er Roukou Vedan, ‚ou, selon la prononciation Indoustane, Recbed' (*Lettres édifiantes et curieuses* XIV, 75). Die nordindische Form mit initialem *b*, also Bed oder Beth, gebraucht, wie nicht anders zu erwarten, FRANÇOIS BERNIER (s. oben). BERNIER schreibt auch Bechen oder Beschen für Viṣṇu; ROTH schreibt Bexno, Barahautar (= Viṣṇu, Varāhāvatāra), s. KIRCHER, *China illustrata*, p. 157.

daß diese Formen gerade die ostbengalische Aussprache des Wortes Sanskrit darstellen.[1] BERNIER hat allerdings, wie er selbst berichtet (*Voyages* II, 329), das Königreich Bengalen zweimal besucht; aber längere Zeit hat er sich daselbst, soviel bekannt, nicht aufgehalten. Der Missionar ROTH hat, nach KIRCHERS Bericht, Bengalen auf seiner Reise vom Süden nach dem Norden Indiens berührt;[2] die Stätten seiner Wirksamkeit jedoch und mithin die Stätten, wo er längere oder kürzere Zeit verweilte, waren, nach dem oben angeführten Elogium: Salsette[3] bei Goa; Vitzapor;[4] und endlich Agra. Hier war es, wo er das Sanskrit erlernte, hier traf er mit BERNIER zusammen. Ich denke, wir gehen nicht fehl, wenn wir annehmen, daß Hanscret eine vulgäre nordindische Aussprache des Wortes Sanskrit ist, die ROTH und BERNIER in Agra gehört haben. Die Neigung, den Zischlaut *s* durch den Hauchlaut *h* zu ersetzen, ist in den neuindischen Sprachen arischen Ursprungs weit verbreitet. 'The sibilant has a tendency', schreibt JOHN BEAMES[5],

---

[1] Sollte vielleicht der oben zitierte DEGRANDPRÉ die Aussprache ‚Hanscrit' in Bengalen gehört haben?

[2] (P. Henricus Rhodius) ex *Goa* in *Mogolum* Regnum missus in *Dalcan* [cfr. ‚Hobson-Jobson' s. v. Idalcan], quod modò Regnum *Visipor* dicitur, *Gati* monte superato venit in *Colconda*, et hinc in *Montipur* et recto in Boream itinere *Bengalam* et *Decanum* Regnum, et hinc per *Delli* urbem rectà *Agram Moguli* Regis curiam pervenit. — KIRCHER, *China illustrata*, p. 90 sq.

[3] Über dieses Salsette vgl. ‚Hobson-Jobson' s. v. *Salsette*, *b*. — Der Ort, wo ROTH seine Missionstätigkeit begann, heißt Cucullin[um]: in der Geschichte der katholischen Missionen bekannt als die Stätte, wo Rudolphus Aquaviva und vier andere Missionare den Märtyrertod erlitten; *Nuove Lettere delle cose del Giappone*. In Venetia 1585, p. 175—188. STÖCKLEIN, ‚*Weltbott*' v, p. 82. MÜLLBAUER, *Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien* (1851), S. 100 f.

[4] D. h. Bījapūr. Dorthin begab sich ROTH als Dolmetscher eines portugiesischen Gesandten (tanquam socius legati Lusitani eiusque interpres), offenbar, weil er, ROTH, der Landessprache mächtig war. Überhaupt wird ihm eine große Sprachkenntnis nachgerühmt: omnes ferme linguas Orientales ex felicitate memoriae addidicit, ut sine difficultate, tanquam in iis natus, et legere et scribere et cum quovis erudito conversari potuerit. — ROTHS Aufenthalt in Bījapūr währte nicht lange.

[5] *A comparative grammar of the modern Aryan languages of India* I (1872), p. 258, cfr. p. 75. Siehe auch GRIERSON, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 50, 17 ff.; *Journal R. Asiatic Society* 1901, p. 788.

'more or less developed in all the languages, though culminating in Sindhī and Panjābī, to pass into *h*'. Genaueres hierüber werden wir ohne Zweifel erfahren, wenn die noch ausstehenden Bände der ,Linguistic Survey of India' veröffentlicht sein werden. Vorläufig will ich auf eine Äußerung von GRIERSON über die Aussprache des *s* als *h* verweisen. In einer Charakteristik der Rājasthānī-Sprache bemerkt er: 'Like Sindhī and other north-western languages, vulgar Gujarātī[1] pronounces *s* as *h*. So also do the speakers of certain parts of Rajputana' (*The Languages of India*, Calcutta 1903, p. 89).

Zum Schlusse will ich ein Zeugnis anführen für die Aussprache des *s* als *h* in der (ehemaligen) Provinz Gujarāt. Ich verdanke dies interessante Zeugnis einer gütigen Mitteilung des Herrn WILLIAM IRVINE[2] in London.

Der Pater JOSEPH TIEFFENTALLER[3] hat seiner Beschreibung Indiens, die JOHANN BERNOULLI in deutscher und französischer Übersetzung herausgegeben hat, eine Reihe von kleinen Abhandlungen vorausgeschickt, deren eine[4] sich mit dem Ursprung des Namens

[1] Vgl. BEAMES, *Comparative grammar* I, 77. BHANDARKAR, *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* XVII, 2, p. 156 (Gujarātīs, especially of the uneducated classes, pretty freely pronounce *s* as *h*).

[2] Derselbe Gelehrte macht mich auf das Wort *hūn* (Name einer Münze) aufmerksam; nach YULE-BURNELL (,Hobson-Jobson' s. v. *Pagoda*) ,no doubt identical with *sonā*, and an instance of the exchange of *h* and *s*'. Indessen diese Etymologie steht keineswegs fest. Nach WILSON stammt das Wort vom kanaresischen *honnu* (Gold); siehe ,Hobson-Jobson' s. v. *Hoon*.

[3] BERNOULLI, dem viele gefolgt sind, schreibt den Namen: TIEFFENTHALER, aus einem, wie mir scheint, ganz nichtigen Grunde; vgl. die Vorrede zur *Description de l'Inde,* Tome I. Nouvelle éd., Berlin 1791, p. XVIII. Man sollte aber aufhören, den Namen so zu schreiben, denn der Missionar schrieb seinen Namen: TIEFFENTALLER, und nie anders. Vgl. namentlich den zu wenig beachteten Aufsatz von A. S. ALLEN in den *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* 1872, p. 59: *Note on Father Tieffentaller, of the Society of Jesus and Missionary-Apostolic in India.* — Nach ALLEN starb übrigens TIEFFENTALLER nicht, wie HUONDER, a. a. O., S. 179, angibt, ,um 1770', sondern am 5. Juli 1785.

[4] Ich kann sie nur in der französischen Übersetzung benutzen: *Description historique et géographique de l'Inde*, Tome I., nouv. éd., Berlin 1791, p. 29 bis 30. Die oben mitgeteilte Anmerkung ANQUETIL DUPERRONS findet man auch in der deutschen Übersetzung, Band II, Teil II, Berlin und Gotha 1788, S. 185.

,Indien' beschäftigt (Unde Indiae nomen impositum?). TIEFFENTALLER erklärt hier die Ansicht der Europäer, der Name Indien sei von dem Flusse Indus abzuleiten, für einen Irrtum. Der Name Indus sei durchaus fremd und unbekannt ,aux gens du pays et aux nations voisines' (*incolis et accolis*). ,Le fleuve que les Européens, trompés par quelque ressemblance du son, nomment l'*Indus*, et qui sépare l'Indoustan de la Perse, se nomme chez les naturels du pays: *Sindh*, en ajoutant à la fin la lettre *h*; et les Persans le nomment *Aba Sindh*: ce qui signifie les *eaux du Sindh (aqua Sindhi)*. Il est faux par conséquent que le pays ait été nommé d'après le fleuve dont je viens de parler; car si celà étoit il faudroit dire *Sindhe* et non *Inde*. (SINDHIA *non* INDIA,) la lettre *S* n'étant pas si difficile à prononcer que les Grecs et les Européens eussent du l'ôter du mot *Inde*'.

ANQUETIL DUPERRON, der eine Reihe von Anmerkungen zu TIEFFENTALLERS Werk geliefert hat, bemerkt hierzu: ,Dans la langue Indoustanne l'*h* et l'*s* sont quelque fois prises l'une pour l'autre: ainsi il y a des gens qui disent *Hourat* au lieu de *Sourat*, (*Surate*).' Danach hat also ANQUETIL DUPERRON, der lange genug in Surat gelebt hat, um das, was er behauptet, wissen zu können, den Namen dieser Stadt als ,Hurat' aussprechen hören. Schwerlich aber hat man jemals Hurat geschrieben; wenn auch BERNOULLI im Vorwort zur französischen Ausgabe von TIEFFENTALLERS Werk I, S. XIX, frischweg behauptet: Il y a des gens qui écrivent *Hourat* au lieu de *Surate*.

Anzeigen.

F. Thureau-Dangin, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften* (= *Vorderasiatische Bibliothek*, I. Band, Abteilung 1). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1907. 8°. XX, 275 S. M. 9·—, geb. M. 10·—.

Die neugegründete ‚Vorderasiatische Bibliothek', deren erster Band hier besprochen werden soll, stellt sich zur Aufgabe, ‚diejenigen Urkunden in Umschrift und Übersetzung zusammenzustellen und allgemein zugänglich zu machen, die für die Kunde des Alten Orients maßgebend sind'. Den bei weitem größten Teil dieser Urkunden liefert die Keilschriftforschung und so beginnt die ‚Vorderasiatische Bibliothek' naturgemäß mit den Inschriften der altbabylonischen Könige. Der vorliegende erste Band derselben, der von dem französischen Assyriologen F. Thureau-Dangin bearbeitet ist, enthält in der Hauptsache die sumerisch oder semitisch abgefaßten Inschriften der altbabylonischen Könige und Patesis, die vor der *Ḫammurabi*-Dynastie Babylonien ganz oder nur teilweise beherrschten. Kurz vor dem Erscheinen dieses Bandes hat Thureau-Dangin seine Arbeit auch in der französischen Sprache — unter dem Titel: Les inscriptions de Sumer et d'Akkad. Paris, E. Leroux, 1905 — erscheinen lassen.

Die Aufgabe, der sich Thureau-Dangin bei der Herausgabe dieses Bandes gegenüberfand, war eine äußerst schwierige. Die

Mehrzahl der hiehergehörenden Inschriften ist sumerisch abgefaßt und bietet bei dem jetzigen Zustand der sumerischen Philologie dem Übersetzer nur allzuoft die größten Schwierigkeiten. Auch paläographisch sind diese in der archaischen Keilschrift geschriebenen Inschriften nicht leicht zu behandeln; nicht selten stoßen wir in denselben auf Schriftzeichen, die der Identifizierung noch harren oder deren Lesung zum mindesten noch zweifelhaft ist. Hierzu kommt noch der Umstand, daß der Herausgeber — wenn wir von seinen eigenen hiehergehörenden Arbeiten absehen — verhältnismäßig nur geringe Vorarbeiten (Amiaud, Jensen u. A.) vorfand. Viele der von ihm in diesem Bande behandelten Inschriften waren bis jetzt gar nicht übersetzt und auch bei denen, von welchen eine Übersetzung bereits vorlag, konnte sehr oft von einer bis in alle Details gehenden und auf der Höhe der Wissenschaft stehenden Durcharbeitung so gut wie keine Rede sein.

Als Ergebnis seiner Arbeiten legt uns nun Thureau-Dangin ein Werk vor, das in allen Beziehungen als eine glänzende Leistung bezeichnet werden muß. Ja der Ref. steht nicht an, es als das wichtigste der in dem letzten Dezennium erschienenen assyriologischen Werke — und an tüchtigen Arbeiten war die Assyriologie in den letzten Jahren wahrlich nicht arm — zu bezeichnen. Für den Historiker ist dieses Werk, das die Inschriften der altbabylonischen Könige in der Umschrift ediert und philologisch genau übersetzt, eine Sammlung der wichtigsten Quellen für die Geschichte Vorderasiens im 3. Jahrtausend v. Chr. Es wird den Fachmann in die Lage versetzen, sich von den verwickelten politischen Verhältnissen des alten Babyloniens ein klareres Bild zu machen, als dies bis jetzt möglich war. Manche Frage der altbabylonischen und altorientalischen Geschichte dürfte dadurch der Lösung nähergebracht werden. Auch der Kultur- und Religionshistoriker wird in diesem Buche eine unermessliche Fülle wertvollen Materials finden, das, gesichtet und verarbeitet, unsere Kenntnis der babylonischen Kultur und Religion in hohem Maße bereichern wird. Der Löwenanteil der Beute scheint jedoch dem Philologen zufallen zu sollen. Die ältesten sumerischen

Texte, deren Sumerisch von semitischen Einflüssen noch ganz oder sogut wie ganz frei ist, liegen uns hier endlich in einer peinlich genauen Umschrift[1] und Übersetzung und in einer möglichst vollständigen Sammlung vereinigt vor. Und aus diesen Texten ergibt sich bei näherer Betrachtung ein Bild der sumerischen Sprache, das von dem aus den späteren bilinguen Texten gewonnenen in vielen Punkten nicht unwesentlich abweicht. Es stellt sich heraus, daß das Sumerische ursprünglich doch nicht so regellos war, wie es uns — zum Teil mit Recht, zum Teil jedoch mit Unrecht — auf Grund der bilinguen Texte bis jetzt erschien. Einige seiner philologischen Ergebnisse hat Thureau-Dangin in ZA. xx, S. 380 ff. (unter dem Titel: ‚Sur les préfixes du verbe sumérien') veröffentlicht. Er zeigt hier, daß *i* oder *e* im Sumerischen die Endung des Nominativs und Akkusativs und *a* die des Dativs Sg. ist; er stellt fest, daß das Verbalpräfix *na* = ‚ihm', *ni* = ‚ihn' und *ne* = ‚ihnen' ist, und gibt weiter eine einleuchtende Deutung auch der übrigen Verbalpräfixe des Sumerischen. Diese Beobachtungen dürfte die Zukunft noch vermehren und so erscheint die Hoffnung vollkommen gerechtfertigt, daß die Assyriologie bald in der Lage sein werde, eine die Forderungen der modernen Sprachwissenschaft erfüllende Grammatik des Sumerischen zu liefern. Damit wäre aber eine der Hauptaufgaben der Assyriologie vollbracht. Wenn sich Thureau-Dangin, der das gesamte Material in dem Maße, wie sonst wohl kaum jemand, beherrscht, entschließen sollte, die so dringend nötige sumerische Grammatik zu schreiben, so wäre dies im Interesse der Wissenschaft nur wärmstens zu begrüßen.

Thureau-Dangin schickt seinem Buche eine Einleitung voraus, die dem Leser einen historischen Überblick über die in dem Buche berücksichtigte Epoche bieten soll. Es folgen dann zunächst die In-

[1] Thureau-Dangin hat für das Sumerische sein eigenes Umschriftsystem. Schade, daß er seinem Buche nicht eine Zeichenliste (eventuell ohne Keilschriftzeichen, nur mit Hinweisen auf Brünnow, Meissner und die einzelnen Vokabulare) mit Umschriften beigefügt hat; das Buch würde dadurch, soweit die Umschrift in Betracht kommt, also in paläographischer und philologischer Hinsicht, an Benutzbarkeit viel gewonnen haben.

schriften der Könige und Patesis von *Lagaš*-Telloh (Abschnitt I). Es ist dies der Hauptteil des Buches; er allein umfaßt die Seiten 2—150, während die Inschriften aus den übrigen Städten Babyloniens usw. (Abschnitt II—XXI) sich nur auf 72 SS. (S. 150—222) verteilen. Die Inschriften des ersten Abschnittes stammen fast ausnahmslos aus Telloh; aber auch viele von den Inschriften der übrigen Abschnitte sind in Telloh gefunden worden: so ist Thureau-Dangins Buch auch ein sehr beredtes Zeugnis für die epochale Bedeutung der Ausgrabungen de Sarzecs in dieser südbabylonischen Stadt. Aus dem ersten Abschnitt seien hier besonders die wichtigen Übersetzungen der Geierstele *Êannatum*s, der Kegelinschriften *Urukagina*s und der äußerst schwierigen Zylinderinschriften *Gudea*s hervorgehoben. Abschnitt II enthält die bis jetzt bekanntgewordenen Inschriften der Herrscher von *Umma* (so [oder *Alma*?] ist jetzt statt des Thureau-Dangin'schen *Gišḫu* zu lesen; s. meine Ausführungen in ZA. XX, S. 421 ff.), worauf als Abschnitt III—V je eine Inschrift von *Šuruppak, Kisurra* und *Adab* folgt. Abschnitt VI faßt die in Niffer gefundenen Inschriften der Könige *Lugalzaggisi, Lugalkigubnidudu, Lugalkisalsi, Enša(g)kušanna* und eines mit Namen unbekannten Königs, der den König *Enbi-Ištar* von *Kiš* bekämpfte, zusammen. In dem Abschnitt VII sind die Inschriften der Patesis und der sonstigen Bürger von *Nippur* vereinigt. Die Abschnitte VIII und IX enthalten die wichtigen, meist semitisch abgefaßten Inschriften der Herrscher der Städte *Kiš* und *Akkad*. In den Abschnitten X—XVIII sind die spärlichen Inschriften der Herrscher von *Mari* (X), *Gutiu* (XI), *Ḫuršitu* (XII), *Lulubu* (XIII), *Ganḫar* (XV), *Ašnunak* (XVI), *Dêr* (XVII) und *Kimaš* (XVIII), wie auch eine stark zerstörte Stele aus Scheichan (XIV) angeführt. Abschnitt XIX enthält die in Susa gefundenen Inschriften der susischen Herrscher, Abschnitt XX faßt die Inschriften der Könige von *Sumer* und *Akkad*, d. i. der Dynastien von *Ur*, *Isin* und *Larsa*, zusammen und der Abschnitt XXI, der letzte, behandelt endlich die Inschriften der Könige von *Uruk*.

Ein Anhang verzeichnet weiter alle bisher bekanntgewordenen Daten aus dieser Zeit der babylonischen Geschichte und ein von

St. Langdon zusammengestelltes Verzeichnis der Eigennamen und wichtigsten Kultgegenstände beschließt sodann das schöne Werk, das des wärmsten Dankes der Fachgenossen sicher sein darf.

Friedrich Hrozný.

Dr. Moses Schorr, *Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie* (Umschrift, Übersetzung und Kommentar). (*Sitzungsber. d. phil. hist. Kl. der Kais. Akad. d. Wissensch.* in Wien, 155. Bd., 2. Abh.) 1907.

Seit der Auffindung und Publikation des Kodex Ḫammurabi hat die vergleichende Rechtsforschung das altbabylonische Recht in weiterem Umfange als vorher in den Kreis ihrer Untersuchungen einbezogen. Was die Kunstgeschichte schon längst getan hat, dem kann sich nunmehr auch die Jurisprudenz, nachdem die Philologie ihr den Weg gewiesen hat, auf die Dauer nicht entziehen. Der Einfluß Vorderasiens auf die abendländische Zivilisation des Altertums ist eine Frage, deren Beantwortung die vergleichende Kulturgeschichte auf allen Punkten wird in Angriff nehmen müssen.

Die großen direkten oder indirekten Zusammenhänge, in denen das altbabylonische Recht teils zu vorderasiatischen, semitischen Rechten, teils — durch diese — zu abendländischen Rechtsinstitutionen steht (Exodus, Talmud, syrisch-römisches Rechtsbuch, griechisches Recht, xii Tafeln), hat D. H. Müller herausgearbeitet in seinem Kommentar zum Kodex Ḫammurabi und in zahlreichen Artikeln, welche die letzten Jahrgänge dieser *Zeitschrift* brachten; (besonders Bd. xix, 139—195 über das syrisch-römische Rechtsbuch). Dazu kam in seinen rechtsvergleichenden Studien *Semitica* i. ii. der Nachweis einer Rechtsübernahme (Mosaisches-Armenisches Recht), welche für die vergleichende Rechtsbetrachtung insofern großen methodologischen Wert hat, als sie zu älteren, nur auf Umwegen zu erschließenden ähnlichen Vorgängen eine handgreifliche Parallele bildet.

Wenn nun das Gesetzbuch König Ḫammurabis besonders bei richtiger Erkenntnis seiner Komposition, wie sie D. H. Müller vertritt, an und für sich genügt, um die babylonischen, weiterhin semitischen Rechtsinstitutionen aus ihrer isolierten Stellung herauszureißen und mitten in die Kulturfermente der antiken Mittelmeerländer zu werfen, tuen die Kontrakte noch ein übriges nach der praktischen Seite hin. Auch das praktische Rechtsleben der Babylonier scheint auf abendländische Rechtsgepflogenheiten und Zeremonien abgefärbt zu haben, wie gerade Schorr an einer sehr interessanten Stelle seines Buches nachweist (p. 106); und darüber wird wohl aus den Kontrakten noch weitere Belehrung zu schöpfen sein. Nun besitzen wir aus vor- und nachḫammurabischer Zeit reiches urkundliches Material, welches das Gesetzbuch zum Teil illustriert, zum Teil sogar ergänzt. Wiederum ist es Schorr, der in einer später noch zu erwähnenden Schrift[1] auf nicht weniger als fünf Rechtsinstitute hinweist, die vom Kodex Ḫammurabi, wenigstens in der uns erhaltenen Form, nicht normiert, aus den Urkunden nachzuweisen sind:[2] Sozietät, Rückkauf, Tausch, Vollmacht, Schuldassignation. Dazu mag als Pendant angeführt werden, daß die von Müller mit viel Scharfsinn unternommene Rekonstruktion der §§ 98 ff. von den Urkunden bestätigt wird.[3]

Wenn auch schematisch und formelhaft abgefaßt, sind diese Urkunden keineswegs leicht zu interpretieren, in ihrem juristischen Sinn und Inhalt ohne weiteres schnell zu erfassen. Die Terminologie festzustellen, die Bedeutung öfters begegnender, noch unerklärter Formeln und Ausdrücke, die gerade für das Wesen der beurkundeten Rechtsgeschäfte bezeichnend sind, eindeutig zu bestimmen, wird erst die Vollständigkeit des Materials ermöglichen, oder dessen tunlichst große Mannigfaltigkeit, die Vergleiche gestattet. Das nächste Desi-

---

[1] Kodeks Hammurabiego a ówczesna praktyka prawna.

[2] Die Lücke nach § 65 wird bis zu einem gewissen Grade verantwortlich sein.

[3] Schorr, im *Extrait du Bulletin de l'Académie des Sciences de Cracovie.* Juin, Juillet 1907, p. 88.

deratum ist daher die Publikation aller erhaltenen Kontrakte und zwar in Transkription und mit Übersetzung.

85 Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie legt uns M. Schorr in einer trefflichen Arbeit vor, die über dieses Desideratum hinausgehend und weiter ausgreifend, es nicht unterläßt, auch größere Zusammenhänge zu beachten. Die allgemeinen Ergebnisse sind zum Teil im Vorwort niedergelegt; zum Teil wurden sie aber vom Verfasser mit Heranziehung anderer Materialien zu einer selbständigen Arbeit erweitert, über welche ein kurzer Vorbericht schon vorliegt.[1] Sie betreffen im allgemeinen das Verhältnis der Theorie zur Praxis im altbabylonischen Rechtsleben, worüber schon B. Meissner[2] und D. H. Müller[3] geschrieben haben, und im besonderen die Frage nach der Existenz einer Appellation, beziehungsweise Wiederaufnahme einer Klage in derselben Sache.[4] Aber schon aus dem Vorwort der hier zu besprechenden Schrift erhellt in der klaren Darstellung des Verfassers eine Tatsache von fundamentaler Bedeutung: daß nämlich mit Anbruch der neubabylonischen Periode eine durchgreifende Neuordnung der Rechtsverhältnisse eintritt; wobei nicht bloß der Rechtsgeist dieser Zeit ein völlig anderer, sondern auch die Rechtssprache, der bureaukratische Kanzleistil ein ganz neuer wird. Dieser Abschnitt bezeichnet gewissermaßen eine Emanzipation des babylonischen Rechtes vom Sumerismus; denn das altbabylonische Recht ist zumindestens in seiner sprachlichen, genauer: graphischen und syntaktischen Einkleidung vom Sumerischen abhängig, während die Rechtsinstitutionen ihrem Wesen nach sehr wohl semitisch sein können, wenn auch ihren Formen Spuren sumerischen Einflusses anhaften.

Die vorliegenden Urkunden bewegen sich auf den verschiedensten Rechtsgebieten, als da sind: Kauf, Tausch, Darlehens-

[1] *Extrait du Bulletin de l'Académie des Sciences de Cracovie,* Juin, Juillet 1907, p. 87 ff.

[2] *Mitt. d. Vorderas. Gesellsch.* 1905, 4 (p. 25—71).

[3] *Semitica* I, p. 19 ff.

[4] *Altbabylon. Rechtsurk.*, p. 25 f., 66, 163.

geschäfte; Schenkung, Miete, Adoption, Freilassung von Sklaven, Erbteilung; und endlich: Gerichtsprotokolle. Als nachahmenswert will ich, was die äußere Form der Edition betrifft, gleich hervorheben: die Umschrift des Textes und seine deutsche Wiedergabe in parallelen Kolumnen; und, was die Übersicht besonders erleichtert: ihre Zerlegung in einzelne, auch äußerlich kenntlich gemachte Sinnesabschnitte.[1] In der Hand des Verfassers hat dieser rein praktische Kunstgriff eine methodologische Erkenntnis gefördert, und zwar die: daß die Urkunden je nach ihrem Inhalt ein stilistisch wie syntaktisch feststehendes Schema aufweisen; so sehr, daß in zweifelhaften Fällen aus dem Schema auf den Inhalt geschlossen werden kann. Ähnlich verhält es sich ja bei Inschriften: Bau-, Weih- oder Grabinschriften sind je nach einem bestimmten Muster stilisiert.[2] So gelang es dem Verfasser, eine ganze Reihe von Verträgen nach diesem Kriterium richtig zu bestimmen und zu erklären.[3]

Ein weiteres Verdienst des Verfassers ist es, wenn wir nun in der präzisen philologischen und juristischen Erklärung der Termini um ein gutes Stück weitergekommen sind. Neben manchem anderen muß hervorgehoben werden die Deutung des in den Vertragsklauseln stets wiederkehrenden *târu* = anfechten und *ragâmu* = klagen. Gut begründet und auch kulturhistorisch wichtig ist die Gleichung *šašarum* = Kataster; *GIŠ-BAR mešeḳu* = geaichtes Maß; *ana ḳabî* = durch Vollmacht; *mānaḫtu* = Kosten, vom Verfasser schon Bd. 18, p. 220 dieser *Zeitschrift* postuliert. SCHORR erschließt endlich für *Ê-NI-DUB* die semitische Lesung *našpakum* = Speicher. Auch für Grammatik und Syntax des Altbabylonischen fällt manches ab; ich weise auf das hervorhebende und restringierende *ma* hin (p. 60 f.) und auf die Differenzierung des Akkusativ- und Dativobjekts im Pronomen suffixum (p. 138 f.). Von den oben erwähnten Gleichungen kommt *šašarum* = Kataster und *ḳabû* = bevollmächtigen auf die Rechnung D. H. MÜLLERS, der, wie der Verfasser

[1] Nach dem Muster von D. H. MÜLLER, *Semitica* I, p. 20.

[2] Vgl. D. H. MÜLLER, *Ezechielstudien* 49.

[3] Vorwort p. 2 und im einzelnen: p. 166, 178 u. ö.

im Vorwort und im Verlaufe seiner Abhandlung des öftern betont, die Interpretation dieser Verträge in philologischer wie juridischer Hinsicht bedeutend gefördert hat. Daß Schorr die Resultate der Müllerschen Ḫammurabiarbeit sich angeeignet und ebenso nützlich als scharfsinnig auf die Erklärung der Rechtsurkunden angewendet hat, versteht sich von selbst. Wie unverständlich ein altbabylonischer Kontrakt bleibt bei Mißachtung der subordinierenden, besonders konditionalen Bedeutung des *ma*, hat Verfasser p. 12 f. seiner Arbeit so deutlich gezeigt, als man nur wünschen kann.

Einige Kleinigkeiten anzuführen sei mir im folgenden gestattet. Zunächst zur Phrase: *dînam šûḫuzu.* Sie kommt in Prozeßurkunden und Protokollen vor, nicht in allen, bei Schorr in acht Fällen unter achtzehn, und zwar in diesem Zusammenhange:[1]

a) Nr. 10 (p. 37): Reklamation (פקר) — Betretung des Rechtsweges[2] — *daiânū dînam ušâḫizûšunûtima* — Strafe.

b) Nr. 15 (p. 48 f.): Klage (רגם) — *daiânū* etc. — Zulassung der Angeklagten zum Eid — Ausgleich.

c) Nr. 16 (p. 52): ‚Prozeß' (דין)[3] — *daiânū* etc. — Eidliche Aussage des Angeklagten — Ausgleich.

d) Nr. 21 (p. 64): Klage (רגם) — Betretung des Rechtsweges — *dînam* etc. — Reinigungseid des Angeklagten — Zurückweisung der Klage.

e) Nr. 25 (p. 73): Klage (רגם) — *daiânū* etc. — Strafe.

f) Nr. 26 (p. 75): Reklamation (פקר) — *daiânū* etc. — Urteilsausfertigung.

g) Nr. 28 (p. 78): Klage (רגם) — *daiânū* etc. — Musterung im Kataster. — Urteil — Strafe.

h) Nr. 72 (p. 167). Siehe weiter unten.

Schon aus dieser Zusammenstellung erhellt, daß *dajânū dînam ušâḫizûšunûtima* nicht bedeuten kann: ‚nachdem die Richter ihnen

[1] Die einzelnen Prozeßmomente bezeichne ich mit Schlagworten.

[2] Damit markiere ich die Phrase: *ana dajânuni ilikū* u. ä. Vgl. Schorr, p. 66 f.

[3] *idînūma* ‚nachdem sie prozessiert'. Vgl. Schorr, p. 53; 67, wo es als Synonymon von *ragâmu, paḳâru* etc. erwiesen wird.

(sc. den Parteien) das Urteil zur Kenntnis gebracht haben'.[1] Denn es würde dann die Urteilsverkündigung der Untersuchung vorangehen, sei es daß diese durch eidliche Einvernehmung des Angeklagten erfolgt wie in b) c) d) oder durch Musterung im Kataster wie in g); davon abgesehen, daß in b) und c) ein Ausgleich stattfindet, die Richter also zu dem Urteilsspruche in diesem Prozesse gar nicht kommen, den man sie vor dem Ausgleich ganz unnötigerweise fällen läßt. Es wird also nichts übrig bleiben, als *dînum* auch an diesen Stellen mit Prozeß zu übersetzen, welche Bedeutung ja das Wort noch Nr. 9, Z. 7 tatsächlich hat.[2] Will man dem *šûḫuzu* die Bedeutung ,verkünden'[3] belassen, so dürfte der Sinn der Redensart sein: ,nachdem die Richter ihnen (den Parteien) die Prozeß-(eröffnung), die Zulassung zum Prozeß verkündet', oder besser: ,nachdem die Richter sie ihren Prozeß beginnen oder führen geheißen, ihren Prozeß eingeleitet haben', o. ä.[4] Dasselbe wird die Phrase auch an der von Schorr p. 93 angeführten Stelle aus Ḫammurabis Briefen an Siniddinam bedeuten,[5] wo der König diesem befiehlt: *dînam kîma ṣimdatim šûḫizšunûti* ,laß sie den Prozeß nach dem Gesetz einleiten oder führen.[6] Dann wird aber auch in den oben skizzierten Urkunden a) e) f) ebenso übersetzt werden müssen, obwohl diese, weil ganz kurz gehalten, kein Kriterium an die Hand geben wie b) c) d) g), die uns die Sinnlosigkeit der bisherigen Auf-

[1] Meissner, *Beiträge zum altbabylon. Privatrecht,* p. 125 erklärt: ,Entscheidung wissen lassen'.

[2] *ina dînim ilîšunûtima* übersetzt Schorr: ,nachdem sie sie im Prozesse besiegt hatte', p. 36; vgl. auch p. 53 und 67: *dânu* = prozessieren, rechten.

[3] Schorr, p. 38.

[4] [Vielleicht könnte man als Analogie dazu die Voruntersuchung unserer Strafrichter anführen, wonach erst der Beschluß der Ratskammer erfolgt, ob die Anklage zu erheben ist. D. H. Müller.]

[5] King, III. 38. Die Situation ist da folgende: Ḫammurabi sendet den Appellanten an Siniddinam. Dieser soll seine Klage untersuchen, auch die Gegenpartei kommen lassen und: *dînam kîma* etc.

[6] Ich würde, zwar nicht der Konstruktion, aber dem Sinne nach, die gleichfalls vom Richter der Partei gegenüber gebrauchte Redensart vergleichen: *ana nîš* ... *nadânu* ,zum Schwur bestimmen'.

fassung erwiesen haben. Daß aber in h) [Nr. 72, p. 167] den Worten: *daiânū dînam ušâḫizûšunûtima* ein Zeugenverhör vorangeht, beweist nichts gegen meine Argumentation; denn mit Zeile 25 beginnt da ein neuer Prozeß, wie schon SCHORR p. 168 f. andeutet.

Der Bedeutung des Schemas für die richtige Auffassung der altbabylonischen Verträge geschah schon oben Erwähnung. Ich möchte noch, an die Ausführungen SCHORRS zu diesem Punkte anknüpfend, bemerken, daß die formale Angleichung heterogener Kontrakte den alten Babyloniern nicht unbekannt war.

Ich meine damit Urkunden, wie SCHORRS Nr. 32, 54, 57, 61, 62, 67, die von SCHORR in Hinblick auf das Schema im allgemeinen als Darlehen, im besonderen, mit Ausnahme von Nr. 32 (Gelddarlehen), 57 (Sesamdarlehen) als Hofdarlehen bezeichnet werden, obwohl diese nach SCHORRS eigener und zwar sehr richtiger Interpretation Kommissionsgeschäfte betreffen (Nr. 54, 61, 62, 67), hingegen eine Werklieferung vorliegt in Nr. 57, und Nr. 32 als eine Art Arbeitsvertrag anzusprechen ist. Es liegen also verschiedenartige Verträge vor, die in das stereotype Schema der Darlehensquittung eingekleidet worden sind,[1] um gewisse Vorgänge auf einfachere zurückzuführen. So haben (Nr. 57) drei Brüder A, B und C ein bestimmtes Quantum Sesam ‚geborgt‘ (*ilteḳû*). In der Tat haben sie es empfangen, um Öl daraus zu pressen. Nach einem Monate sollen sie das Öl abliefern. An Stelle der Zeitangabe für die Schuldbegleichung steht hier der Lieferungstermin der verarbeiteten Ware.[2] — In Nr. 32 haben drei mit Namen genannte Männer X, Y und Z je zwei Sekel Silber von N. N. für die Ernte ‚geborgt‘ (*ilteḳû*). ‚Am Tage der Ernte‘ fährt der Kontrakt fort ‚werden sie als Schnitter[3]

---

[1] Beachte neben dem Schema auch לקא$_3$ I 2.

[2] Daß es sich nicht um ein Darlehen handelt, das auch in anderer Form zurückerstattet, beglichen werden kann, erhellt aus Z. 10: ‚nachdem sie den Sesam ausgepreßt haben werden‘. So ist auch: *libba šalušti šamnim* Z. 2 zu erklären. Vgl. SCHORR, p. 137.

[3] So fassen auch D. H. MÜLLER (briefliche Mitteilung) und PICK in der OLZ. vom 15. II. 1908 diese Stelle auf. SCHORR: die Schnitter. Die Klausel dürfte der bei MEISSNER, Nr. 22 ähnlich sein; nur fehlt dort die Entsprechung für ‚als Schnitter‘.

kommen. Wenn sie nicht kommen, [trifft sie] das Gesetz des Königs.' Ein gewöhnlicher Arbeitermietvertrag liegt da nicht vor, wie man auf den ersten Blick vermuten möchte; denn solche haben ihr eigenes, von diesem ganz verschiedenes Schema;[1] trotzdem müssen die als ,Entlehner' genannten drei Männer mit den verpflichteten Schnittern identisch sein. Nun heißt es aber von ihnen nicht: ,Am Tage der Ernte werden sie eintreten', noch auch ,am . . . des . . . Monats sind sie eingetreten'; und dieses (*erêbu*) wäre beim Mietvertrag der terminus technicus des Dienstantrittes, nicht das hier gebrauchte ,kommen' (*alâku*). Der Fall wird wohl so liegen, daß X, Y und Z das Geld von N. N. empfangen haben, um es bei der Ernte[2] abzuarbeiten. *alâku* bedeutet technisch die Verpflichtung des Schuldners am Fälligkeitstermine vor dem Gläubiger zu erscheinen. — Die teilweise Ähnlichkeit des Schemas in Kauf-, Darlehens-, Mietverträgen, besonders freier und unfreier Arbeiter, hat schon SCHORR p. 95 betont. Daß die oben erwähnten Kommissionsgeschäfte (Nr. 54. 61. 62. 67) in die Form von Darlehensquittungen gebracht wurden, versteht sich um so leichter, als ja für die kreditweise vom Hof zum Vertrieb übernommene Ware Zinsen zu bezahlen waren.[3] Auffallend ist nur an diesen ,Darlehens'geschäften, daß der Rückzahlungstermin dem Ermessen des Hofes überlassen war;[4] ,[Sobald] der Spediteur', oder ,am Tage, an welchem der Herold des Hofes wegen des Geldes Aufruf erlassen wird', o. ä. ersetzt die Zeitangabe für die Schuldbegleichung.

Im Aussageprotokoll Nr. 73 wird, worauf mich mein Kollege Dr. P. KOSCHAKER aufmerksam macht, *šiḳil kaspim kankam* wohl eher als ,gemünztes Geld, aes signatum' zu fassen sein. (MEISSNER, *Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht,* Nr. 50, Z. 18 [p. 50], p. 102 N. 1 und 133.)

---

[1] Vgl. SCHORR, p. 95.

[2] Der Tag der Ernte, für den die Schnitter benötigt werden, ersetzt den Rückzahlungstermin bei den eigentlichen Darlehensquittungen.

[3] Nr. 54, Z. 10, SCHORR, p. 130 f.

[4] ,Am Tage, an welchem der Hof das Geld zurückverlangen wird', Nr. 62, 12 ff.

Zum Schluß meiner Besprechung kann ich nur dem Wunsche Ausdruck verleihen, daß Schorr, welcher mit dieser ausgezeichneten Arbeit in die erste Reihe der berufenen Interpreten altbabylonischer Urkunden sich gestellt hat, in seiner kulturhistorisch wie philologisch gleich interessanten Arbeit mit demselben Erfolge fortfahre; und wenn er uns zu den vorliegenden 85 Urkunden acht Indices[1] gibt, so möge er dann auch ein Übriges tun und ein Verzeichnis der Personennamen hinzufügen; wie wichtig es für das Verständnis der Verträge werden kann, wenn man eine Statistik der Parteien: Kläger und Angeklagten, sowie der Zeugen bei der Hand hat, das hat uns Schorr selbst gezeigt bei Besprechung seiner Nr. 70, die er scharfsinnigerweise mit Nr. 21 zusammenbringt, worauf er in beiden zwei Phasen desselben Prozesses erkennt und den Sachverhalt zu rekonstruieren in die Lage kommt.

Wenn ich überhaupt an dieser Edition etwas auszustellen hätte, so wäre es das Verzeichnis ‚phonetisch geschriebener Wörter', welches m. E. besser als Glossar anzulegen wäre; dann hätte z. B. auch das ideographisch geschriebene *ummânu* mit einem Hinweis auf *UM-MI-A* dort Platz finden können. Welche Wörter wichtig, welche minder wichtig sind, wird immer nur nach subjektivem Ermessen bestimmt werden können; und was heute nebensächlich erscheint, ob Einzelwort, ob Phrase, dem wird vielleicht morgen durch alle Urkunden nachgegangen werden; darum bin ich für Konkordanzen. Warum soll z. B. das für mehrere Urkundengruppen charakteristische *ilteḳû*, *ilteḳî* nicht auch unter לקא$_3$ I 2 stehen neben *ilḳi*, *ilḳû* etc., sondern bloß unter den ‚häufigsten Ideogrammen' (p. 190, Kol. b Mitte) ohne Angabe seines Vorkommens?

N. Rhodokanakis.

M. J. de Goeje: Selections from Arabic Geographical Literature, edited with notes (Semitic Study Series edited by Richard J. H. Gottheil

[1] Einschließlich eines Literaturverzeichnisses.

and Morris Jastrow jr. Nr. viii). Leiden. Late E. J. Brill. 1907. x + 114 S. in 8°.

Dieses Bändchen der rasch beliebt gewordenen *Sem. St. Ser.* enthält Lesestücke aus den berühmtesten geographischen Werken der arabischen Literatur in glücklicher Weise zusammengestellt von dem Altmeister de Goeje, der bei der Auswahl den Gesichtspunkt festhielt, zu zeigen, wie die wichtigsten Punkte der islamischen Welt sich in der Beschreibung arabischer Autoren darstellen. Den Anfang macht die Beschreibung des Persischen Golfs aus den Masâlik al-mamâlik von al-Iṣṭaḫrî, dann folgt die Schilderung von Ṣanʿâʾ nach dem Kitâb al-ʾaʿlâq an-nafîsah des Ibn Rusteh. Aus dem Kitâb al-masâlik wa-l-mamâlik des Ibn Ḫordâdbeh ist die Beschreibung des Bosporus abgedruckt, aus der Jazîrah von al-Hamdânî der Anfang des Kapitels Ṣifah maʿmûr al-ʾarḍ (D. H. Müller ٤٦, 3—٤٩, 6) und die Aufzählung der Inseln (Müller ٥٦, 16—٥٧, 8), aus dem Kitâb al-buldân von Ibn al-Faqîh al-Hamaḏânî die Beschreibung der arabischen Halbinsel, aus der Reisebeschreibung des Ibn Jubair die Darstellung von Ḥarrân, Mambij, Buzâʿah, Ḥalab und Ḥamât, aus dem Muʿjam des Yâqût die Artikel *Bâbil* und *Dumbâwend*, aus al-Muqaddasî (oder al-Maqdisî) die Schilderung des iranischen Wüstenplateaus, aus den ʿAjâʾib al-Hind das Kapitel über Zanzibar. Daß diese Texte in mustergültiger Weise revidiert sind, ist selbstverständlich. Die Lektüre des Büchleins zu Studienzwecken ist also sehr zu empfehlen; die angehängten Noten werden dabei einigermaßen behilflich sein, obwohl man hier mitunter etwas mehr wünschen möchte. Die deutsche Übersetzung der englisch abgefaßten Bemerkungen leidet nicht selten an einer gelinden Unbeholfenheit des Ausdrucks, was nicht etwa aus Pedanterie, sondern eben nur in Hinblick auf die Bestimmung für Studierende bemerkt sei.

R. Geyer.

Kleine Mitteilungen.

Altpers. šakaurim ein semitisches Lehnwort? — Da das Beh. IV 65 vorliegende *šakaurim* jetzt durch wiederholte Kollation feststeht, so möchte ich die Frage stellen, ob es sich in dem Worte nicht um eine Ableitung der Wurzel שקר handeln kann. Einem Plural **šakōrīm* steht, soviel ich weiß, nichts im Wege. Unter Annahme von Foys scharfsinniger Konjektur, die sich als richtig erwiesen hat, wäre der Sinn etwa: ‚ich habe streng nach den Gesetzen einer unparteiischen Gerechtigkeit gerichtet: und auch weder einem Verleumder noch auch einem . . . Gewalt angetan'. Dazu vgl. den ausdrücklichen Zusatz in der ns. Version am Schluß von § 51: *appanlakkimme akkari uggi inne hutta,* der zwar in *uggi* ein unbekanntes Wort enthält, im ganzen aber hervorheben zu sollen scheint, daß der König keinem Unschuldigen oder Ungehörten Gewalt angetan hat.

Die Entscheidung wird zum Teil bei den Semitisten, zum Teil vielleicht wohl auch in der definitiven Lesung des auf *šakaurim* folgenden Wortes liegen.

Zum Schluß mag daran erinnert werden, daß dieser ganze Paragraph, der zahlreichen abstrakt-politischen Begriffe wegen, äußerst schwierig ist, was auch darin zutage tritt, daß die ns. Version in *arikka* sicher, in *ištukra* wahrscheinlich, ein Lehnwort zu gebrauchen genötigt war.

Louvain. W. Bang.

Ein Sanskrit-Rätsel. — Zu den interessantesten Kapiteln des von Kāśīnāth Pāṇḍuraṅg Parab herausgegebenen Subhâshita-ratna-bhâṇḍâgâram[1] gehören diejenigen, welche Rätselstrophen enthalten, sei es, daß das Rätselhafte in der Form oder im Inhalte derselben begründet ist. Wo der gelehrte indische Herausgeber die Lösung kannte, hat er sie gegeben. An anderen Stellen deutet ein Fragezeichen an, daß das Rätsel ihm ‚rätselhaft' geblieben ist. Ein solches ungelöstes **कूट** findet sich auf S. 294, Nr. 32 und lautet:

कुमारसंभवं दृष्ट्वा रघुवंशे मनोऽदधत्।
राक्षसानां कुलश्रेष्ठो रामो राजीवलोचनः॥

Mit anderen Lesarten und der beigefügten Lösung fand ich dieses **कूट** in der Tantrākhyāyika-Hs. R.[2] Auf den leeren ‚Schmutzblättern' dieser Hs. haben verschiedene Hände allerlei kleine Texte — Grammatisches, Stotras u. a. — eingetragen, und unter diesen Einträgen befindet sich auch unser **कूट** in folgender Form:

कुमारसम्भवं श्रुत्वा। रघुवंशे मनो दधत्।
तस्यैव दशकण्ठस्य। वधाय स्वर्गतो हरिः॥

Man übersetzt natürlich: ‚Hari ging, nachdem er das Kumārasaṃbhava gehört, seinen Sinn auf das Raghuvaṃśa richtend, in den Himmel, um denselben (eben diesen) Daśakaṇṭha (Rāvaṇa) zu töten.'

Der Wortlaut ist klar; aber der Inhalt spricht aller Vernunft, aller Geschichte und aller Mythologie Hohn. Hari hat Kālidāsas Kumārasaṃbhava gehört und verlangt, auch das Raghuvaṃśa zu hören; statt dessen geht er aber in den Himmel, findet dort den nach Laṅkā gehörigen Rāvaṇa und tötet ihn, und das alles, nachdem Kālidāsa die Tötung des Rāvaṇa durch Rāma bereits besungen hat!

Der Kommentar, den der alte kaschmirische Paṇḍit glücklicherweise beigeschrieben hat, befreit uns von unseren Beklemmnissen. Er erklärt: **हरिः स्वर्गतः स्वर्गात् कुं पृथ्वीं आर आययौ कस्मै वधाय कस्यैव**

[1] Ich besitze die Ausgabe von 1891 und zitiere nach dieser.

[2] *ZDMG.* LIX, 1 ff.

तस्यैव दशकण्ठस्यैवेत्यर्थः किं श्रुत्वा सम्भवं जन्म । [जन्म ।][1] श्रुत्वा कस्य दशकण्ठस्य । हरिः कीदृशः मन× कर्मभूतं दधत् कस्मिन् रघुवंशे । रघुकुले ॥ कुमारा। ऽ जगाम । कुतः स्वर्गतः स्वर्गात् दशकण्ठमारणाय हरिः पृथिव्यामवतीर्ण इत्यर्थः ॥

Es ist also zu übersetzen:

‚Als Hari von der Geburt des Daśakaṇṭha gehört hatte, stieg er, um denselben zu töten, vom Himmel auf die Erde herab, indem er seinen Sinn auf die Familie [auf eine Geburt in der Familie] des Raghu richtete.‘

Die oben aus Parab abgedruckte Fassung ist anscheinend zu übersetzen: ‚Der lotusäugige Rāma, der Trefflichste aus dem Geschlechte der Rākṣasas, richtete seinen Sinn auf das Raghuvaṃśa, nachdem er das Kumārasaṃbhava gesehen hatte‘; der wahre Sinn aber ist: ‚Nachdem der lotusäugige Rāma, der Trefflichste (seines) Geschlechtes, die Geburt der Rākṣasas gesehen hatte, stieg er, seinen Sinn auf die Familie des Raghu richtend, auf die Erde herab.‘

Daß die kaschmirische Rezension vor der von Parab veröffentlichten an sich den Vorzug verdient, ist sicher. Sie enthält zwei ‚puzzles‘ mehr, तस्यैव in c und स्वर्गतो in d. Daß sie ursprünglicher ist, ist ebenso sicher; denn von Rāma kann man nicht sagen, daß er ‚seinen Sinn auf die Familie des Raghu richtete‘. Als er dies tat, war er eben noch nicht Rāma, sondern Hari. Die von Parab veröffentlichte Fassung erscheint also als eine verwässerte Umdichtung.

[1] Das vom Herausgeber eingeklammerte Wort steht in der Hs. zu Anfang einer neuen Zeile.

JOHANNES HERTEL.

Teachings of Vedānta according to Rāmānuja.

By

V. A. Sukhtankar.

Preface.

SIR MONIER WILLIAMS in his ,Hinduism' (p. 140) writes : — ,Rāmānuja was born at Śrī Parambattura (about 26 miles west of Madras), and is known to have studied at Conjeveram and to have resided at Śrī Rangam, near Trichinopoly. He probably flourished about the middle or latter part of the 12th century.'

Paṇḍita Rāma Miśra Śāstrin [1] of the Benares Sanskrit College, the learned editor of Rāmānuja's works, says in the Introduction to his edition of *Vedārthasaṃgraha* that Rāmānuja was a Drāviḍa Brāhmaṇa of the family *Hārīta*; his father's name was *Keśava* and his mother's, *Kāntimatī*. The *Guru* of Rāmānuja was his maternal uncle, *Śailapūrṇa*, who is said to have been a great scholar of Rāmāyaṇa. But for his philosophical knowledge and for his way of interpreting the teachings of the *Upaniṣads*, Rāmānuja is indebted to the *Guru* of his *Guru* (*paramaguru*, Ved. Saṃg. p. 144), *Yāmunācārya*. Rāmānuja begins his Vedārthasaṃgraha as well as his commentary on the Bhagavad-Gītā by paying his tribute of respect to Yāmuna. A work of the latter, *Siddhitraya*,[2] has been edited

[1] The Paṇḍita has also published a separate book, called *Ācāryaparicaryā* giving all the traditional information concerning Rāmānuja and his sect.

[2] I. e. ,Three Demonstrations'. The work is divided into three chapters, the first dealing with the nature of the souls (*ātma-siddhi*), the second with the problem of God's existence (*īśvara-siddhi*) and the third with the nature of consciousness (*saṃvit-siddhi*).

by Rāma Miśra Śāstrin in the *Chowkhambā Sanskrit Series* (no. 36, Benares 1900), which shows that Yāmuna was a man of great originality and of real philosophical insight. Not only do we meet in Rāmānuja's works with a few quotations from Siddhitraya, but we see that Rāmānuja generally follows the same lines of argument as we find in Yāmuna's work.

According to Rāma Miśra Śāstrin (loc. cit.) Rāmānuja wrote the following works : — 1) *Vedārthasaṃgraha*, 2) *Śrībhāṣya*, 3) *Gītābhāṣya*, 4) *Vedāntasāra*, 5) *Vedāntadīpa*, 6) *Nityārādhanavidhi*, 7) (a) *Śrīgadyam*, (b) *Śaraṇāgatigadyam* and (c) *Bṛhadgadyam*, which three together make the prose work generally known by the name of *Gadyatrayam*.

The last two of these I have not been able to see; but to judge from their titles they are very probably works of more popular nature and have not much to do with Rāmānuja's philosophical teachings. Of the rest the first three are undoubtedly by Rāmānuja. The phraseology, modes of expression as well as complete agreement in views, leave no room for doubt. These works were written in the order given above; in Śrībhāṣya Rāmānuja refers to Vedārthasaṃgraha by name (p. IX 263 & p. X 267) and in Gītābhāṣya we see several traces[1] which show that it was written after Śrībhāṣya. The following Dissertation is based on these three works.

Vedārthasaṃgraha is a short and independent work, of polemical nature, in which Rāmānuja tries to establish his way of interpreting the main teachings of the Upaniṣads against those of other schools of Vedānta, especially against that of the ‚illusionists' (*Māyāvādins*). This work, along with the commentary on it by *Sudarśana Sūri*, is edited in the *Paṇḍit* (vol. XV—XVI). Śrībhāṣya, the principal work of Rāmānuja, is a commentary on the *Śārīraka Sūtras* of Bādarāyaṇa. This voluminous work (along with the commentary, *Śruti prakāśikā*, also by *Sudarśana Sūri*) was being pu-

[1] The commentary on Gītā XIII. 2 contains a long quotation from Śrībhāṣya (p. X 302 f.). Cf. also Gītābhāṣya VIII. 23—27 with Śrībhāṣya Sū. IV. 2. 20.

blished for eleven years in the *Paṇḍit* (vol. VII ff.).[1] The following remarks of Dr. THIBAUT concerning Śrībhāṣya do not contain the least amount of exaggeration : — ‚The intrinsic value of the Śrībhāṣya is — as every student acquainted with it will be ready to acknowledge — a very high one; it strikes one throughout as a very solid performance due to a writer of extensive learning and great power of argumentation, and in its polemic parts, directed chiefly against the school of Śaṃkara, it not unfrequently deserves to be called brilliant even. And in addition to all this it shows evident traces of being not the mere out-come of Rāmānuja's individual views, but of resting on an old and weighty tradition.' (Introduction to his translation of the Vedānta Sūtras. *S. B. E.* vol. XXXIV, p. XVII.) The Śrībhāṣya has been translated by Dr. THIBAUT[2] in the *S. B. E.* vol. XLVIII. Gītābhāṣya is a running and lucid commentary on the Bhagavad-Gītā. (Published in Bombay at the ‚Lakṣmīveṅkateśvara' Press. Śaka 1815. 1893 A. D.)

Of the remaining two works, *Vedāntasāra* and *Vedāntadīpa*, which are attributed to Rāmānuja in the above list, I have not been able to see the former. Rev. J. J. JOHNSON in his edition of *Vedāntatattvasāra* (p. v) says that he was enabled to look over a copy of that work and that it was a very brief gloss on the *Brahma Sūtras*. But according to THIBAUT (loc. cit. p. XVI) it is a ‚systematic exposition of the doctrine supposed to be propounded in the Sūtras'. Rev. JOHNSON does not believe that the work is by Rāmānuja himself. Vedāntadīpa is published in the *Benares Sanskrit Series* (nros. 69—71). The language of this book is so different from that of the three works which undoubtedly are Rāmānuja's, that I

---

[1] From the fourteenth volume of the *Paṇḍit* the works edited in it, can be bound and paged separately. Hence in the following Dissertation I have referred just to the pages of Vedārthasaṃgraha and of the latter portion of Śrībhāṣya. But in referring to the first portion of Śrībhāṣya I have added the number of the volume in Roman figures. In the references where no mention of the work is made, *Śrībhāṣya* is to be understood.

[2] I found the translation of great help in my study of Rāmānuja and I take this opportunity to express my sincere thanks to the learned translator.

cannot believe that the work belongs to the same author. But it is a very clear and trustworthy abridgment of the Śrībhāṣya, made, as a rule, in the very words of the latter work.

Another work which is not included in the above list, but which is usually attributed to Rāmānuja is *Vedāntatattvasāra*. It is published with English translation and notes by Rev. J. J. JOHNSON in the *Paṇḍit*. (Reprint, 2nd edition, Benares 1899.) Rev. JOHNSON, for reasons which he has stated in the preface, came to the conclusion that the work was not by Rāmānuja himself, but by some follower of his. And now we learn from Rāma Miśra Śāstrin (loc. cit.) that the author of this work is *Sudarśana Sūri*, the learned commentator of Rāmānuja's works. The work has been rightly described by Rev. JOHNSON as ,consisting of a series of refutations of the leading Śāṃkara doctrines and vindications of those of Rāmānuja'. It is full of quotations from Rāmānuja's works and gives a true idea of the important teachings of Rāmānuja.

In the beginning of Vedārthasaṃgraha Rāmānuja alludes to Yāmuna as having dispelled the delusion, which was caused by the false interpreters of Vedānta doctrines. And in the opening verses of the Śrībhāṣya he says that he wants to teach the saving truths of the Upaniṣads, which *Pārāśarya* (i. e. *Vyāsa*, who according to the tradition is identical with *Bādarāyaṇa*, the author of the Sūtras[1]) had put together and which the ,teachers of old' had safely handed down, but which have become, owing to conflicting interpretations, hard to grasp. The turning-point of the various interpretations of the Vedānta teachings lies in the construction to be put upon the relation of oneness, which the Upaniṣads teach to exist, between Brahman on the one hand and the world of matter and souls on the other. In his works Rāmānuja argues against three classes of ,deluded followers of Vedānta' (*Vedā'valambi-kudṛṣṭi*, Ved. Saṃg. p. 149). The most prominent among these are the ,Illusionists' (*Māyāvādins*), who cut the Gordian Knot by simply denying reality to the world.

[1] Of course Rāmānuja too believes that the author of the *Sūtras* is also the author of the *Mahābhārata*. (p. 481 f.)

According to them not only the world of matter, including our bodies and sense-organs, not only our consciousness of pain and limitations, but even the consciousness of individuality is an illusion, the only reality being Brahman, which is undifferentiated, objectless, pure ‚consciousness'.

The other two ‚false' interpreters of Vedānta have great agreement between themselves. They differ from the ‚Illusionists' in admitting that Brahman possesses all good qualities and is not an ‚undifferentiated mass of pure consciousness'. Further they admit that the world of matter has a real existence, though essentially it is the same as Brahman. The contact of the material bodies with Brahman acts upon the latter as ‚limiting adjuncts' (*Upādhis*) and thus we get the individual souls. But in the interpretation of this point in their theory, the two schools differ. According to one view (which the commentator attributes to *Bhāskara*) the Brahman actually undergoes all the sufferings and transmigrations of the individual souls under the influence of the *Upādhis*. The second view (which is known as the view of ‚simultaneous difference and non-difference' [*bhedābheda*] and which the commentator attributes to *Yādavaprakāśa*) fights shy of such a revolting admission and says that though the Brahman undergoes the limitations of individual souls, it also remains at the same time in its prestine exalted condition. It finds no contradiction in saying that a thing can be different and at the same time non-different from itself. On the contrary it says that all things always present themselves to us under these two aspects. They present ‚non-difference' as far as their (causal) substance (*kāraṇa*) and class-characteristics (*jāti*) are concerned; and they present difference, as far as their (effected) conditions (*kārya*) and individual characteristics (*vyakti*) are concerned. But according to this view, whereas Brahman and matter are essentially (*svābhāvika*) non-different and also essentially different; Brahman and individual souls are essentially non-different but only accidentally (*aupādhika*) different. (Ved. Saṃg. pp. 14—15; Śrībhāṣya p. x 256, x 479 ff.)

Rāmānuja thinks that none of these views is in harmony with the true teachings of the Upaniṣads and that they are besides involved in many logical difficulties. Against all of them he maintains that not only the world of matter, but even the individual souls have a real existence of their own and that neither of them are essentially the same as Brahman. Hence unconsciousness belongs only to matter, and ignorance and suffering only to the individual souls, and Brahman is eternally free from all imperfections. But still Brahman and the entire world form a unity; because both matter and individual souls have existence only as the ‚body‘ of Brahman, i. e. they can exist and be what they are and can act, only because Brahman is their Soul (*ātman*) and the inwardly controlling Power (*antaryāmin*). Apart from Brahman they are nothing.

As said above Rāmānuja claims that his teaching is in conformity with that of the ‚teachers of old‘ (*pūrvācāryas*) and that other schools had introduced unjustifiable innovations. How far is he justified in making this claim? The two schools of Bhāskara and Yādava never rose to any great importance and are now practically unknown in India and therefore we can leave them out of consideration. Hence the question reduces itself to, whether the ‚Illusionists‘ or Rāmānuja represents the older view of Vedānta more faithfully. Unfortunately the works of older expounders of Vedānta are not extant. Rāmānuja quotes a few passages dealing with some of the important points of the system from the writings of ancient teachers, which show that he was in the main following the tradition. I shall give here a few illustrations. 1) The passages quoted from the *Vākyakāra* in Śrībhāṣya (pp. vii 627 & 634 ff.) show that Rāmānuja is closely following him in the conception[1] of the nature of ‚knowledge‘ that leads to final release and of its pre-requisites. 2) On p. ix 601, of Śrībhāṣya we have quotations from the *Vṛtti* and from the *Dramiḍabhāṣya*, which show that their authors believed in the continued individual existence of the released (*aśarīra*)

[1] That this conception presupposes that the ‚bondage‘ is not merely an illusion (*māyā*), will be shown below. (See p. 159 ff.)

souls and that according to them the powers possessed by the released souls were the same as taught by Rāmānuja. 3) The *Vākyakāra* says ‚(Brahman) is to be understood as the Soul of all' (p. x 267); the *Vṛttikāra* says ‚Brahman is the Soul of all, the Ruler' (p. XII 484). 4) On p. 138 of Vedārthasaṃgraha the *Vākyakāra* and *Bhāṣyakāra* are quoted to show that they taught Brahman to possess qualities. (Cf. Śrībhāṣya p. IX 607 & XIII 575.) 5) Two quotations from *Dramiḍabhāṣya* (p. 299 & p. 400) speak of a Personal God (as Supporter of the worlds and Distributer of rewards). That something like ‚lower Brahman' is not meant will be seen from the fact that in the second quotation the word *ātman* is used to denote God.

Indeed, I admit the number of quotations is too scanty to enable us to arrive at any positive conclusion; but still I think that the above quotations do not leave us quite in the dark as to their views on the point in question. One point I should like to lay stress on is that these writers are referred to as *Vṛttikāra, Vākyakāra, Bhāṣyakāra* and not by their proper names,[1] which shows that they were recognised as authorities in the Vedānta school and were not merely individual sectarians.

The only ancient complete document on Vedānta system which we possess, is the Sūtras of Bādarāyaṇa, which besides possesses the merit of being equally authoritative to every follower of Vedānta, to whatever school of interpretation he may belong. The difficult problem of ascertaining the teachings of the Sūtras has been handled with admirable skill by Dr. THIBAUT in the scholarly Introduction to his translation of the Vedānta Sūtras. (*S. B. E.* vol. XXXIV.) The result of his enquiry he sums up as follows : ‚They (the Sūtras) do not set forth the distinction of a higher and lower knowledge of Brahman; they do not acknowledge the distinction of *Brahman* and *Īśvara* in Śaṃkara's sense; they do not, with Śaṃkara, proclaim the absolute identity of the individual and the highest Self' (p. c). ‚The greater part of the work is taken up with matters which, according

[1] The *Bhāṣyakāra* is sometimes referred to by his name, *Dramiḍācārya*.

to Śaṃkara's terminology, form part of the so-called lower knowledge... We certainly feel ourselves confirmed in our conclusion that what Śaṃkara looked upon as comparatively unimportant formed in Bādarāyaṇa's opinion part of that knowledge higher than which there is none' (p. ci). Thibaut's conclusions are, as he himself says, only negative; but he is perfectly justified in drawing even from them the conclusion that ,the system of *Bādarāyaṇa* had greater affinities with that of the *Bhāgavatas* and *Rāmānuja* than with the one of which the *Śāṃkara Bhāṣya* is the classical exponent'. Any further study on the same lines can only go to strengthen his conclusion.

The internal evidence of the Sūtras can be confirmed also by other considerations. Thus, for instance, Colonel Jacob in the Introduction to his edition of *Vedāntasāra* (Bombay 1894) (p. vii f.) points out the fact, that Śaṃkara again and again ignores the distinction which he draws between the higher (*para*) Brahman without attributes and the lower (*apara*) Brahman with attributes — a distinction which is of fundamental importance in his system; and remarks ,To me, therefore, it seems impossible to come to any other conclusion than that the *viśiṣṭādvaitavādins*, or some similar schools, were in possession of the field in Śaṃkara's time, and that his own mind was so saturated with their doctrines as to be unable to shake them off even when propounding an antagonistic system' (p. ix).

I should like to mention here one circumstance, which also points in the same direction, and to which Rāmānuja himself has referred. The *Uttara-mīmāṃsā* or *Vedānta* has been from ancient times known by the name of *Śārīraka-mīmāṃsā* as well as *Brahma-mīmāṃsā*, which certainly shows that *Śārīraka* (one possessing a body) was considered to be the principal denotation of Brahman. Rāmānuja remarks : — ,Every thing in this world, whether individual souls or material things, form the body of the Supreme Soul, and therefore He alone can be said to possess a body unconditionally[1]

[1] Unconditionally, because Brahman possesses the body without itself becoming a body of someone else. The individual souls possess bodies too, but they are themselves bodies of Brahman.

(*nirupādhikaḥ śārīra ātmā*). For this very reason competent persons call the body of teachings (*śāstra*), having Brahman for its subject-matter, *Śārīraka*.' (XI 580.) That the name *Śārīraka* is old, can be seen, because we meet with it in a passage which Rāmānuja quotes from the *Vṛttikāra*. (VII 266.) Cf. also Śrutiprakāśikā XI 581 : *saṃhitam etac chārīrakam iti Vṛttikāravacaḥ*. And if the commentators of Śaṃkara are right in stating that some of their author's polemical remarks are directed against the *Vṛttikāra*, the latter must have lived before Śaṃkara (cf. THIBAUT, loc. cit. p. XXI). But we have positive evidence that the name *Śārīraka* was in use long before Śaṃkara. For we meet with it in a passage which Śaṃkara himself quotes from ,revered' *Upavarṣa* in his commentary on Sūtra III. 3. 53. That *Upavarṣa* was an ancient and revered name is seen from the fact, that not only Śaṃkara, but even *Śabara Svāmin* before him, apply to him (Upavarṣa) the appellation ,Bhagavat'. He is said to be the author of the *Vṛtti* on the *Pūrvamīmāṃsā* and from the passage quoted by Śaṃkara, it seems that he also wrote a commentary on the *Śārīraka* (Śārīrake vakṣyāmaḥ).

It will be a very valuable means to ascertain how the Vedānta teachings were understood in the early days, if we can find references to them in early Indian works. The first to come into consideration for this purpose are the Buddhistic and Jaina scriptures. But I am not aware of any reference in the former. Both the *Brahmajāla* and the *Sāmañña-phala Suttantas*, which are specially known for the information they give of the ,heretical' doctrines, contain no distinct reference to the Vedānta school. The *Tevijja-Suttanta*, no doubt refers to the Vedic schools, which are said to teach the way, leading to the union with Brahman.[1] But it throws no light on what was understood by Brahman and what the way of being united with it, was.

---

[1] Prof. RHYS DAVIDS thinks that here Brahmā, in the masculine, is to be understood and says that the neuter Brahman is unknown in the *Nikāyas*. (*Dialogues of the Buddha*, p. 298.)

But in the *Sūtrakṛtāṅga*, the second *Aṅga* of the Jaina Canon, there are three passages which obviously refer to Vedānta. According to the first (i. 1. 1. 9), Vedānta teaches that as one lump of clay presents itself under many forms, so the Intelligent One (*Vinnū*= *Vijña*) appears under various forms as the Universe. According to the second passage (ii. 1. 26) the teaching of the Vedānta is: — ‚Here all things have the Self for their cause and their object, they are produced by the Self, they are manifested by the Self, they are intimately connected with the Self, they are bound up in the Self'.[1] This teaching is further explained by several illustrations. In the third passage (ii. 6. 47), the Vedānta distinguishes itself from the Jaina view in so far as it (Vedānta) assumes ‚an invisible, great eternal, imperishable and indestructible Soul, who excels all other beings in every respect, as the moon excels the stars'.[2] One can see at once that in all these passages not a trace of the Māyā-doctrine is to be found.[3]

The special importance of the references in the Sūtrakṛtāṅga lies in the fact, that they show us how Vedānta was understood even before our present Vedānta Sūtras were composed. The Sūtrakṛtāṅga, being an Aṅga, belongs to the older portion of the Jaina Canon (cf. p. xl of the Introduction to the *S. B. E.* vol. XLV), and must be older than the Vedānta Sūtras, which, according to unanimous tradition refer more than once to the Bhagavad-Gītā, and by whose time the *Pāśupatas*, the *Pāñcarātras* and all the four Buddhistic schools were definitely established.

[1] Not only the thought, but even the mode of expression in this passage reminds of Rāmānuja.

[2] At this place as well as in the last passage I have quoted from Prof. Jacobi's translation of the Sūtrakṛtāṅga in *S. B. E.* vol. XLV.

[3] It may however be stated that in i 12 7 the opinion of Akriyāvādins is given thus: ‚There rises no sun, nor does it set; there waxes no moon, nor does it wane; there are no rivers running, nor any winds blowing; the whole world is ascertained to be unreal'.

The original of the last line is: *vañjhe niie kasiṇe hu loe=bandhyo niyataḥ kṛtsnaḥ khalu lokaḥ*. The ancient commentator is apparently right in ascribing this opinion to the *Śūnyavādins* and not to the Māyāvādins.

Of even more importance than this positive evidence is in this connection, I think, the negative argument. If such a peculiarly striking doctrine as that of Māyā had been at the time in existence, is it likely that it should have been altogether ignored in the earlier Buddhistic and Jaina works? In works like the *Brahmajāla Suttanta,* where metaphysical questions of every imaginable variety are touched, the total absence of any reference to the Māyā-theory can only be understood on the assumption that it was at the time altogether unknown.

All these circumstances make it pretty certain that some centuries before as well as after Bādarāyaṇa, the Upaniṣads were not considered to teach the Māyā-system.

But here the question naturally arises whether the Upaniṣads taken by themselves, i. e. apart from the interpretations put on them, however ancient or authoritative, teach the Māyā-view or favour Rāmānuja's interpretation that Brahman is related to the world as the soul to the body. This question is very important, because the Upaniṣads are, after all, the ultimate authority for any system of Vedānta. In the Upaniṣads there are no doubt a number of obscure passages, which would be unintelligible without the help of scholastic interpretations; but on the whole the texts are clear enough to enable us to form a correct idea of their general drift. And if one would directly approach the Upaniṣads, without allowing oneself to be influenced by the scholiasts, and without the intention of finding in them the thoughts of any particular system of philosophy, whether Indian or European, I don't think one would have a moment's hesitation in answering the above question in Rāmānuja's favour. From the days of COLEBROOKE the majority of Modern scholars has been of opinion that the Māyā-view is unknown to the Upaniṣads. Mr. GOUGH, who in his explanations of the Upaniṣads largely followed the commentators of Śaṃkara's school, advocated the opposite view. His arguments have been satisfactorily dealt with by THIBAUT (loc. cit.), who showed that the chief passages, which are cited as teaching the Māyā-view, ,admit of easy interpretations, not in

any way presupposing the theory of the unreality of the world' (pp. cxvii—cxx).

Thibaut also discusses the question of ,the true philosophy of the Upaniṣads apart from the system of the commentators'; and the conclusions he arrives at are : — 1) The Upaniṣads do not make the distinction between a higher and a lower Brahman, or between a *saguṇa* and a *nirguṇa* Brahman. (p. cxv.) 2) The Upaniṣads do not call upon us to look upon the whole world as a baseless illusion to be destroyed by knowledge. (p. cxix.) 3) The doctrine according to which the soul is merely *Brahma bhrāntam* [a deluded Brahman] or *Brahma māyopādhikam* [Brahman under the conditions of Māyā] is in no way countenanced by the majority of the passages bearing on the question.[1] (p. cxxii.) It will be to the point if I quote here also Thibaut's remarks concerning the Śāṇḍilyavidyā (Ch. Up. iii. 14) : — ,This small Vidyā is decidedly one of the finest and most characteristic texts; it would be difficult to point out another passage setting forth with greater force and eloquence and in an equally short compass the central doctrine of the Upaniṣads. Yet this text, which, beyond doubt, gives utterance to the highest conception of Brahman's nature that Śāṇḍilya's thought was able to reach, is by Śaṃkara and his school declared to form part of the lower

---

[1] In one point in this connection, Thibaut thinks that Śaṃkara faithfully represents the prevailing teaching of the Upaniṣads, viz therein that the soul of the ,sage' is in the end completely merged and indistinguishably lost in the Universal Self. (p. cxxi.) But I cannot quite agree with Thibaut's view. The origin of this idea lies in the teachings of *Yājñavalkya*. But he emphatically teaches that the powers of consciousness, which souls possess, are indestructible. (Br. Up. iv. 5. 14, iv. 3. 23—30.) When one is freed from all worldly desires (*akāma*) and sets one's heart on the Universal Soul (*ātmakāma*), then one is freed at death from the connection with the sense-organs (*prāṇas*) and can rest in Brahman (iv. 4. 6), a state exactly similar to the state in which the soul is believed to exist in deep sleep (iv. 3. 21). There is no actual empirical consciousness (ii. 4. 12), but this is only because there is nothing different to be conscious of, and not because the souls cease to be conscious subjects (iv. 3. 23ff., iv. 4. 14). ,Consciousness is possible in this state' (*alaṃ vā are idaṃ vijñānāya*, ii. 4. 13). In Ch. Up. vii. 23 the same state is described in the same words, and according to Ch. Up. vii. 22 one enjoys bliss in it.

Vidyā only, because it represents Brahman as possessing qualities‘ (p. cxiv).

But the final conclusion of Thibaut's enquiry is such as one would hardly expect from the arguments he has brought forth. He says, ‚The fundamental doctrines of Śaṃkara's system are manifestly in greater harmony with the essential teaching of the Upaniṣads than those of other Vedāntic systems‘ (p. cxxiv). He thinks that in the Upaniṣads there are passages ‚whose decided tendency it is to represent Brahman as transcending all qualities, as one undifferentiated mass of impersonal intelligence‘ (p. cxxiii). ‚And as the fact of the appearance of a manifold world cannot be denied, the only way open to thoroughly consistent speculation was to deny at any rate its reality, and to call it a mere illusion due to an unreal principle, with which Brahman is indeed associated, but which is unable to break the unity of Brahman's nature just on account of its own unreality‘ (p. cxxv). In short, according to Thibaut the theory of Māyā is the necessary consequence of the attempt to reconcile the appearance of the manifold world with the Upaniṣad teaching that Brahman was ‚one undifferentiated mass of impersonal intelligence‘. The words ‚undifferentiated mass of impersonal intelligence‘ no doubt faithfully render the phrases of Śaṃkara's school, but what exactly Thibaut understands by them, I do not know. I think Rāmānuja shows great philosophical insight, when he says that ‚if no difference be involved, intelligence could not be what it is, it would be something altogether void, without any meaning‘ (Śrībhāṣya x 405). But does the conception of ‚one undifferentiated mass of impersonal intelligence‘ at all come forth in the Upaniṣads? Can the logical steps be traced there or in the pre-upaniṣad Literature, which could have led to such a highly abstract, if not meaningless, conception? Do not the passages, which are believed to convey such an idea, admit of a more natural and easier interpretation? And to say that Māyā-doctrine is a natural consequence of this conception is, it seems to me, putting the cart before the horse. We naturally are conscious of plurality and distinctions, and in order to know that nothing but ‚un-

differentiated mass of intelligence' exists, the knowledge that all plurality is an illusion, must go before.[1]

Further is it a piece of ,thoroughly consistent speculation' as Thibaut calls it, to accept the eternally undifferentiated Brahman as the only reality and to explain the appearance of the world by calling it ,a mere illusion, due to an unreal principle, with which Brahman is associated, but which is unable to break the unity of Brahman's nature, just on account of its own unreality'? It is unfortunately true that philosophical works contain more contradictions than those of any other kind! But even in philosophy I know of no sentence which is more fraught with inner contradictions than the above one. To try to explain the Māyā-view by the help of Schopenhauer's phenomenalism scarcely improves the matter, because Schopenhauer's system is equally beset with difficulties and contradictions.[2]

The other Upaniṣad conception, a ,thorough following out of which' led to the development of Māyā, is, according to Thibaut, that ,the union with Brahman is to be reached through true know-

---

[1] The same reasoning applies, in my opinion, to the bold attempt, that Prof. Deussen is making to identify the teachings of the Upaniṣads with the system of Schopenhauer. He takes the word *ātman* (Soul), which in the Upaniṣads is generally used to denote the one active principle, which is immanent in the entire universe, through which all operations of the world, whether physical or psychical, are carried out, to mean ,the pure subject of knowledge' in Schopenhauer's sense, i. e. as existing ,without time, space, and causality'. In this way, whereas the Upaniṣads want to teach that all things exist only through the power of *ātman* (i. e. the Universal Soul), Prof. Deussen understands them to teach Schopenhauer's phenominalism, viz ,the world is my idea'. And this phenominalism, he wants us to understand to be the meaning of the Māyā-doctrine!

I am sorry I cannot for want of space enter into the details of Prof. Deussen's arguments. But I should like to note here one a priori argument which makes his interpretation at least doubtful. Schopenhauer's conception that ,the pure subject of knowledge' is the only existent reality, is intelligible only on the ground of his development of Kantian phenominalism. But neither in the Upaniṣads nor in the literature preceeding them, do we meet with any considerations, that could lead to such a phenominalism.

[2] ,Schopenhauer had brought all the caprices and contradictions of his nature into his philosophy.' Ed. Zeller.

ledge only' (p. cxxv). But what the Upaniṣads teach is, to use THIBAUT's own words, ,not that true knowledge sublates the false world, but that it enables the sage to extricate himself from the world' (p. cxx). The two ideas are entirely different. The Upaniṣads teach that when one by steady self-control has freed oneself from all worldly desires, and by habitual meditation and insight has realized the nature of Brahman and is attached to it, then at death one is united with Brahman and has not to enter a body again. (Muṇḍ. Up. III. 2. 1—6, Br. Up. III. 5, IV. 4. 6 ff., Ch. Up. III. 14, VIII. 13 and several other places.) How such a conception could logically lead to the idea that the whole world is unreal, I must confess I cannot understand.

Another reason why THIBAUT thinks that Śaṃkara is more faithful to the spirit of the Upaniṣads is that ,the older Upaniṣads at any rate lay very little stress upon personal attributes of their highest being; and hence Śaṃkara is right, in so far as he assigns to his hypostatised personal Īśvara a lower place than to his absolute Brahman' (p. cxxIV). If by personal Īśvara is meant only an external god, like the gods of the Vedic times, or like the various gods of later mythology, certainly it is not the conception of the Upaniṣads of their Brahman or Ātman. And it is not also Rāmānuja's conception. But if the question be asked if the Brahman of the Upaniṣads is eternally inactive, an undifferentiated mass of intelligence, (whatever these words may mean!), or if the Brahman produces and continually sustains the entire universe, I think the answer would be most decidedly in favour of the second alternative. But it is according to Śaṃkara only Māyā, an illusion! If there is any leading thought in the Upaniṣads, it is that Brahman is the only Power that works in every part and constituent of the universe. It is through the power of Brahman that winds blow and fire burns, the rivers, the sun and moon, the days and nights follow their appointed course. Brahman is entered within to the tip of the nails. It is inside all the elements in the world, inside all the heavenly bodies, inside all the constituents of man, ruling and controlling from within. Brahman is also the power within all ,gods', our sense-organs work through

the power of Brahman. Through Brahman we breathe our breath and think our thoughts. It is this thought of the immanence of Brahman in the world and in man, over which the authors of the Upaniṣads break into perpetual ecstasies. It is the one anthem which they are never tired of singing. Indeed in attempting to describe Brahman as the mysterious power that works within every thing, great or small, they find, as might be expected, all terms derived from experience inadequate; and therefore they often describe Brahman negatively; but this negative description is entirely a different thought from the one, which the Māyā-system implies.

In short nothing appears to me more foreign to the spirit of the Upaniṣads than the Māyā-doctrine. It perverts, as THIBAUT himself has pointed out (p. cxx), their manifest sense. Indeed I do not want to deny that some passages from the Upaniṣads, if taken by themselves, i. e. detached from the context, will lend themselves to Māyā-interpretation; in other words if you bring a Śaṃkara or a Schopenhauer with you, you may discover something in them, that can be construed to imply Māyā. But then such passages can be discovered any where and not only in the Upaniṣads![1] only one has to take leave of all historical and critical methods of study, which after all are the only way to arrive at truth.

But if Māyā-doctrine is foreign to the Upaniṣads, how is the fact to be explained that Śaṃkara advocated with great success the view that Māyā formed the integral part of the Upaniṣad teachings? Nothing would be more absurd than to assert that Śaṃkara invented the whole Māyā-system and consciously misconstrued the Upaniṣads in order to gain authority for his teachings. Firstly, the Māyā-view is too unnatural to be the product of one head. It presupposes the speculative work of generations. Secondly we know that Gauḍapāda had before taught Vedānta, which is not very different from that of Śaṃkara. And for aught we know there might have been others before Śaṃkara who held the same views regarding the teachings of

---

[1] *e. g.* Prof. DEUSSEN finds fullblown Māyā in *Ṛg Veda* I. 164. 46!

the Upaniṣads.[1] And lastly, on reading Śaṃkara's *Bhāṣya* on the Vedānta Sūtras, one can at once see that he was convinced that the Upaniṣads taught Māyā. How is it then to be accounted for that the Upaniṣads came to be believed to teach Māyā?

In the history of philosophy from the ancient times to the present day, we have ample evidence of cases, where into ancient and honoured texts thoughts have been read, which were perfectly foreign to it and which were the products of entirely different lines of thought. The numberless constructions that have been put on Kant's teachings from the days of Fichte may serve as a modern illustration. Similarly if it can be shown that the Māyā doctrine was developed independent of the Upaniṣads and had gained in importance in India some time before Śaṃkara, the assertion that the conception of Māyā is foreign to the Upaniṣads, would gain greatly in force. Because if Māyā-view be in the atmosphere, it is not at all unlikely, that minds imbued with it, and still looking upon the Upaniṣads as the ultimate authority, should read it into them.

Now this in fact was the case. In the early centuries of the Christian era, the Mahāyānist schools of Buddhism, and especially that of the Mādhyamikas, had developed systems of philosophy, which were perfect prototypes of the later Māyā-system of Śaṃkara. I shall quote here from H. KERN, ,Manual of Indian Buddhism' p. 126 f. a short passage indicating the drift of the teachings of the Mādhyamika school, also called ,nihilists' (*śūnyavādins*), and showing the striking analogy between them and Śaṃkara's system: — ,In their nihilism ..... they teach that the whole of the phenomenal world is a mere illusion. Like the scholastic Vedāntins they recognise two kinds of truth, the Paramārtha and the Saṃvṛti, answering to the Pāramārthika and the Vyāvahārika of the Vedānta. The second kind of truth is, properly speaking, no truth at all, for it is the produce of Reason

[1] Yāmuna in his *Siddhitraya* (p. 5) mentions among the expounders of Vedānta, Bhartṛprapañca, Bhartṛmitra, Bhartṛhari and Brahmadatta, who, according to Rāma Miśra Śāstrin, lived before Śaṃkara, but belonged to the same herd (*sayūthya*)!

(*buddhi*), and truth[1] lies outside the domain of Reason; Reason is Saṃvṛti. Hence, in fact, all is delusion, dream-like. There is no existence, there is no cessation of being, there is no birth, there is no *nirvāṇa*, there is no difference between those who have attained Nirvāṇa and those whe have not. All conditions, in fact, are like dreams.' The *Śūnyavāda* is, as KERN points out, ,the legitimate logical out-come of the principles underlying ancient Buddhism' (loc. cit.). Here we can understand the philosophical significance of, as well as the line of arguments which led to, the doctrine of Māyā, which, if we take Śaṃkara by himself, remains perfectly unintelligible.

,In the sixth and seventh centuries the Buddhist scholasticism had its palmy days' (KERN, ,Manual' p. 130). We hear of many learned Brāhmans having turned Buddhists at that time. And in all probability in those days the Buddhist ideas made their influence felt on the interpretation of the Upaniṣads. Then in the 8th century came Śaṃkara. He appropriated for the Vedānta all that was at the time considered of high philosophical value, and fought the Buddhists with their own weapons. His remarkable dialectic powers contributed greatly to the downfall of Buddhism in India. But very often the conqueror turns out in reality to be the vanquished; and so it was in this case. The Nirvāṇa of Nāgārjuna came out triumphant under the new name of Śaṃkara's highest Brahman. The Buddhistic denial of the existence of soul (*anātmavāda*) asserted itself in the teaching that the ,sense of I' was only an Illusion. Several terms, like *avidyā, nāmarūpa* got impressed with Buddhistic meanings. The results of the Buddhistic speculations on *Pratītyasamutpāda* and *Buddhi* became concentrated in Māyā, a term not unknown to Buddhistic philosophy.

That the Māyā system was ,Buddhistic nihilism in disguise' did not fail to be noticed in India from early times. According to Dr. BHANDARKAR (Report 83—84) the Vedāntists of the Mādhva School call the Māyāvādins ,Buddhists in disguise' (*pracchanna-*

[1] It is *Nirvāṇa*, of which nothing positive can be predicated.

bauddhas). The same remark was made before them by Rāmānuja (s. II. 2. 27). And even before him Yāmuna quotes in his Siddhitraya (p. 19) two verses, one from the ‚open Buddhists' (*prakaṭa-saugatas*) attributing the ‚false' distinction between subject and object of knowledge (*grāhya* and *grāhaka*) to *Buddhi* (Reason), and the other from ‚Buddhists in disguise' attributing the same distinction to Māyā. Then in *Padmapurāṇa* Uttara Khaṇḍa 43 (AUFRECHT's Catalogue of Sanskṛt manuscripts in Oxford p. 14 note 1) we have ‚The Māyā theory is a false doctrine, „Buddhism in disguise"'[1]: *māyāvādam asacchāstram pracchannam bauddham ucyate.*

The Teachings of Vedānta according to Rāmānuja.

In Vedārthasaṃgraha (p. 7) Rāmānuja says, ‚The purpose of Vedānta (i. e. the Upaniṣads) texts is to destroy the peril of transmigration to which those individual souls (*jīvātman*) are helplessly exposed, who, as a result of the mass of good and evil deeds (*karman*), done through beginningless ‚nescience' (*avidyā*), have been conjoined to various kinds of bodies, and who identify themselves erroneously with them (i. e. the bodies). This purpose they (the Vedānta-texts) accomplish by teaching : 1. the true nature and qualities of the individual souls as disconnected from bodies. 2. the true nature and qualities of the Supreme Soul, who is their (i. e. of the individual souls) inward Controller; and 3. the ways of worshipping the Supreme Soul, which lead to the disclosure of the true nature of the individual souls and to the infinitely blissful realisation of Brahman.' Following this conception of Rāmānuja, I shall divide the Teachings of Vedānta in three chapters : the first dealing with the nature of Brahman, the second with the nature of the individual souls and the third with the subject of the final release (*mokṣa*).

[1] For this reference I am indebted to Prof. DE LA VALLÉE POUSSIN.

Chapter I.

Nature of Brahman.

Rāmānuja says that ‚Brahman exists in, and is to be meditated on, as having three forms : — 1) Brahman in its own nature (*svarūpeṇa*), i. e. as the cause of the entire world; 2) Brahman as having for its body (i. e. as the Soul of) all the suffering souls[1] (*bhoktṛ*); 3) Brahman as having for its body (i. e. as the Soul of) the objects[2] and of the instruments of suffering.‘ (p. xii. 387,[3] Ved. Saṃg. p. 138). The objects and instruments of suffering constitute the extire material world. So it will be convenient to divide R.'s teachings concerning the nature of Brahman under three heads, 1) B. in its own nature, 2) B. as the Soul of the individual souls, and 3) B. as the Soul of the material world.

1. Brahman in its own nature.

The word *Brahman* is, according to R., derived from the root *bṛh* (to grow), and means anything that possesses greatness (*bṛhattva*); but it primarily denotes that which possesses unsurpassable (infinite) greatness in its nature as well as in its qualities; and such can only be the Lord of all (*sarveśvara*). (p. x. 361 and p. vii. 209 f.). ‚Because unconditioned greatness (etc.) is possible only in the universal Soul.‘ (p. 62.) ‚Hence the word B. denotes the „Highest Person" (*Puruṣottama*), who in His nature is devoid of every imperfection and possesses numberless qualities of unsurpassable excellence.‘ (p. vii. 207.) Two

---

[1] *Bhoktṛ* is one who experiences the fruit of one's former acts (*karman*). The word is generally translated by ‚an enjoying soul‘. But even where the fruit of the acts (*karman*) is, from the worldly point of view, pleasant, it is from the point of view of the final release something entirely undesirable; and hence is rather a ‚suffering‘ than an enjoyment.

[2] The objects of suffering are the material objects with which the souls are surrounded; and the instruments of suffering are the bodies and sense-organs which they possess. The sole purpose of the entire material world is conceived to be that of requiting the souls for their past acts or Karman.

[3] For the explanation of the references see p. 129, note 1.

things are to be noticed here : 1stly B. is a Person, and not to be considered as impersonal, and 2ndly B. is not without qualities. What R. understands by ‚person‘ (*Puruṣa*) may be seen from the fact that he ascribes unconditioned ‚Personality‘ to the Universal Soul only (p. XIII. 283). By a person he understands one who possesses the power to realize one's wishes and purposes (*sattyakāma* & *sattyasaṃkalpa*. Ch. Up. VIII. 1. 5). The individual souls also possess this power (Ch. Up. VIII. 7. 1) and therefore they are ‚persons‘ (*puruṣas*). But their power is conditioned[1] or limited as long as they are not freed from the necessity of transmigration, which R. always expresses by saying that they have ‚*apuruṣārthas*‘ i. e. want of the powers of a person, because they are compelled to suffer the consequences of their *karman*.[2]

Brahman is defined in Sū. I. 1. 2 as ‚the Cause of the creation, sustenance and dissolution of the world‘. In order to understand exactly what R. means by this definition we must bear two things in mind : — 1stly creation does not mean creation out of nothing, nor does dissolution mean dissolution into nothing; and 2ndly, creation, sustenance and dissolution are not brought about by an external agent; they are acts from inside, immanent.

The following considerations will make this point clear. R. knows nothing of absolute creation or of absolute dissolution. ‚When one says that some thing did not exist (*asadvyapadeśa*) (e. g. when one says that jars, plates etc. did not exist in the morning), what is meant is not that there was absolute non-existence (*tucchatā*) of that something, but that it existed before in a different form and had different qualities‘ (e. g. the plates, jars etc. existed as a lump of clay.). (p. 358). ‚Existence (*sattva*) and non-existence (*asattva*) are attributes of a substance.‘ (p. 358, cf. Sū II. 2. 31. p. 443). ‚When a substance possesses qualities that enable it to be called a certain thing, there is the existence of that thing; but when the substance possesses

[1] The meaning of ‚conditioned‘ will be given below.

[2] Cf. p. 674 : — *jīvasya karmavaśyatvāt tattatkarmānuguṇyena tattadvastusambandha evā 'puruṣārthaḥ.*

qualities other than these, then there is the non-existence of this thing'[1] (p. 354). ,Thus for instance when clay possesses a broad base and the shape of a belly, then we say that a jar exists, but if that clay has the shape of potsherds etc., we say that the jar does not exist.' Thus reasoning tells us that non-existence means assumption of different attributes. Besides this kind of (relative) non-existence (*asattva*) no (absolute) non-existence (*tucchatā*) is conceivable' (pp. 358 & 59).

Thus, if previous non-existence of anything is incomprehensible, it follows that creation or destruction in the strict sense of the words is equally incomprehensible. They must therefore be understood in a relative sense. Thus R. says ,creation (*utpatti*) and destruction are different states of the same causal substance' (p. 344). ,That which already exists, is created' (*sata evo'tpattiḥ*). This paradoxical statement is thus explained : — ,When a substance (*dravya*) undergoes different states in succession, there occurs the „destruction" of the substance in the previous state, and the „creation" of the substance in the present state, but the substance remains the same in all its states' (p. 345).

To such considerations R. is led by his acceptance of the old orthodox doctrine of ,*Satkāryavāda*', i. e. the doctrine that ,the effect (*kārya*) is existent in the cause (*kāraṇa*)'. (*kāraṇe kāryasya sattvam*) or that ,the effect is non-different from the cause' (*kāraṇād ananyat kāryam*). This conception of the relation between cause and effect has probably its origin in the teachings of the sixth chapter of the Ch. Up. This chapter aims at teaching that the world is not different from Brahman, and that by knowing Brahman the world becomes known. The kind of oneness between the world and Brahman is illustrated in the first section of this chapter by three examples. ,By knowing one clod of clay all things made of clay are known; (because they have) „beginning with speech, modification, name" (*vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyam*), but the only truth is that they are clay'. The other two examples are : 1. By knowing one ball of copper everything made of copper is known; and 2. by knowing one pair

[1] *vyavahārayogyatā hi sattvam. virōdhivyavahārayogyatā tadvyavahārayogyasyāsattvam.* Cf. also p. 358, *sattvadharmād dharmāntaram asattvam.*

of nail-scissors everything made of iron is known. On these passages the Vedānta doctrine of the non-difference of the effect from the cause or *Satkāryavāda*[1] is grounded. But the interpretation put on them, especially on the four words *vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyam* are very divergent, and hence the accounts given of the *Satkāryavāda* vary considerably from each other. Śaṃkara interprets these words as follows (Brahmasūtras II. 1. 14) : — ‚The modification (*vikāra*) originates and exists merely in speech. In reality there is no such a thing as effect. It is merely a name and therefore unreal.' But one could easily see that the words in question do not at all warrant such a conclusion. Literally translated the words mean ‚beginning with speech, a modification, a name'. But that the modification originates merely in speech and is merely a name is Śaṃkara's own addition; and therefore that the effect does not exist in reality is an unwarrantable conclusion. There is not a single word here, as R. says (Ved. Saṃg. p. 53), that denys reality to the modification. Śaṃkara says (B. S. II. 1. 14) that only by accepting the unreality of the effect could we understand the oneness of the cause and effect. But R. says ‚this is exactly what we cannot do. For the real and the unreal cannot possibly be one. If these two were one, it would follow either that Brahman is unreal or that the world is real' (p. 350). Śaṃkara's view may more properly be termed *Satkāraṇavāda* and cannot be called by the old name of *Satkāryavāda*. But it is not even *Satkāraṇavāda*; because in order that a *kāraṇa* (cause) may be a *kāraṇa*, there must be a *kārya* (effect). Śaṃkara's view is only *Sanmātravāda*; it denys reality to all change and so to all causality. Also the corollary of the *Satkāryavāda* viz. by knowing the cause you know the effect, looses all its meaning, as R. points out (Ved.-Saṃg. p. 18 & 54), if Śaṃkara's interpretation be accepted. For if the effect be unreal, there is nothing to be known.

There are one or two considerations, which R. has not mentioned, but which would help us to understand the meaning of the expression

[1] This doctrine is accepted also by the Sāṃkhya system. The Vedāntists of the Mādhva school, howener, reject it.

vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyam, and thus enable us to determine what, according to the Ch. Up., should be understood by *Satkāryavāda*.

Firstly, the expression *vācārambhaṇam* etc. has been again used four times in the fourth section of the same chapter. The context helps us here to understand the sense in which it is used. In section 2 it is stated that the Original Being (*Sat*) created Light, Light created Water, Water created Food. In section 3 the Divinity (viz. *sat*) forms a resolve to make these three substances, viz. Light, Water and Food ‚tripartite' and to distinguish them by ‚names and forms'; and then does accordingly. ‚Making tripartite' means, as the following section shows, mixing up the three substances, so that every part of the mixture will be made up of all the three. Distinguishing by means of ‚names and forms' is in the Upaniṣads, as it has been ever since in Indian philosophy, an act of individualizing. Compare Bṛ. Up. I. 4. 7 ‚Then this (i. e. the Cosmos) was undistinguished (i. e. was a chaos). Only through „name and form" is it distinguished, so that (we say) this one has such and such a name and such and such a form.' To loose ‚name and form' is to loose individuality; cf. Mu. Up. III. 2. 5 Pr. Up. VI. 5. Thus to distinguish anything by name and form means to make individual things out of it. Then we see in the Upaniṣads that the activity of creation or of evolving many out of one, is generally preceded by a resolve on the part of the Creator, expressing itself in words like. ‚I shall be many' ‚I shall create worlds' cf. Ait. Up. I. 1. 3, III. 1, Tait. Up. II. 6. Ch. Up. VI. 2. 3 & 4, Bṛ. Up. I. 2. 1 and 4 and several other places. Compare also how in Ch. Up. VII. 4 a series of resolves (*saṃkalpa*) brings the whole order of the world into existence.[1] Thus in our text also the act of distinguishing the mass of light, water and food by ‚name and form' is begun with a resolve on the part of the Divinity to do so. Then we have in the fourth section ‚In fire the red form (colour) is the form of light, the white form is the form of water, the black form is the form of food.

[1] Cf. *Ṛgveda* x. 129. 4. ‚First of all arose in him (the First born) desire, which was the first seed of mind. It was the bond between non-being and being.' In Brāhmaṇas too Prajāpati first wishes and then creates.

The „fire-hood“ of fire vanishes „beginning with speech, modification, name.“ The truth is that it is the three forms (viz. of light, water and food).‘ The same thing is then said of the sun, the moon, and the lightening, viz. ‚their red form is the form of light, the white of water, the black of food. The „sunhood“ etc. of the sun etc. vanishes „beginning with speech, modification, name“. The truth is that they are the three forms.‘ These passages obviously teach (as is clearly expressed in the next two following sentences) that all individual things like fire, sun etc. are made out of light, water and food, just as the following section teaches that all the constituents of man are made up of the same three elements. Apart from these elements, the individual things vanish. But we have seen how the individual things were made out of these three elements. Firstly there was a resolve by the Divinity and then they were given names and forms. This is, it seems to me, what is implied by the expression ‚beginning with speech, modification, name‘. For instance, when it is said in 4. that fire has ‚beginning with speech, a modification, a name‘, it means, I think, that the making of fire out of the three elements was begun with a resolve by the Divinity expressing itself in speech ‚I shall distinguish by name and form‘ (*vācārambhaṇam*); then it was actually accomplished by the Divinity giving a particular name (*nāma* = *nāmadheya*) and a particular form (*rūpa* = *vikāra*). If this interpretation be right, the meaning of 4. 1—4 is that fire, sun etc. are nothing but light, water and food, only they have received a different name and a different form by the wish of the Divinity. But there is not the least ground to suppose that this receiving of a different ‚name and form‘ is unreal. On the contrary it is expressly stated in 3. 3 that the Divinity did distinguish by ‚name and form‘ (cf. x 105 f.). Applying this reasoning to the illustrations in 1. 4—6, the meaning e. g. in the first case, would be : by knowing one clod of clay, all things made of clay (jars, plates etc.) are known, because they (i. e. jars etc.) have their beginning in a resolve (e. g. by a potter) and have a different name and a different form. But the truth is that they in substance are all clay.

Hence the *Satkāryavāda*, that is based on this passage in the Ch. Up., can only mean that an effect (or an effected thing) is the same as the cause (or the causal substance) with a different name and in a different form. And this is exactly what R. understands by it (Ved. Saṃg. p. 53). He understands the expression *vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyam* in a slightly different way from the one I have indicated above. *ārambhaṇam* he says, is the same as *ālambhanam* = touch; and *vācā* he explains by *vākpūrvakeṇa vyavahāreṇa hetunā* = for the sake of that, which is preceeded by speech, viz. *vyavahāra* i. e. ‚practical use‘. So that according to him the expression means ‚in order to be of practical use (the causal substance) touches (i. e. assumes) a particular name and a particular form[1] (p. 342). But according to him the effects are real and they are produced by the same substance assuming different forms (Ved. Saṃg. p. 53).

The tenet of the *Satkāryavāda*, according to R., is : — ‚An effect is the same as the cause, which has attained to a different condition‘ (p. 187) or as he expresses on p. 355 ‚The causal substance in a different condition is the effect‘. Between the cause and its effect there is oneness as far as the substance is concerned, and there is difference as far as the qualities and the form are concerned. But this difference there must be, ‚or else these relation between cause and effect would be unknown‘ (p. 275). The cause and effect may have common attributes (*sālakṣaṇya*), for instance in gold (the cause) and ear-ring (the effect), where the characteristics of gold are seen in both. But this is not necessary. The cause and effect can have different attributes (*vailakṣaṇya*); for instance ‚cowdung (the cause) and scorpions (the effect)‘ or ‚honey and worms‘. But still the same substance must be present in both, e. g. the constituent element ‚earth‘ that was present in cowdung is present in the scorpion (pp. 355 & 56, p. 277). The *Vaiśeṣika* school does not admit the *Satkāryavāda* on the grounds that cause and effect (e. g. clay and jar, or threads

[1] In Ved. Saṅg. (p. 53) the expression is explained as meaning ‚The same substance is „touched“ by a different usage *vyavahāra* a different form and a different name‘.

and cloth) are objects of different ideas (*buddhi*), are indicated by different words (*śabda*), are used for different purposes (*kārya*), come into existence at different times (*kāla*), have different forms (*ākāra*) and different number (*saṃkhyā*). Further in order to change the cause into the effect the activity of an agent is necessary (p. 306). But R. says that by admitting that the cause and effect have different states (*avasthā*) or different shapes (*saṃsthāna*) all these differences (viz. of idea, word etc.) as well as the activity of the agent can be accounted for (p. 344); and therefore it is unreasonable to assume a change of the substance, of which we know nothing (p. 356). To the objection, ‚that by admitting that a non-existing state is originated (viz. in the effect) he contradicts *Satkāryavāda*', R. answers ‚the states are incapable of being apprehended and handled apart from the substance to which they belong (and hence they cannot be said to be originated); what originates etc. is that which possesses the states (i. e. the substance)'. But as explained above ‚origination' is a particular state of the ever-existing substance. Thus ‚even if we admit „origination", the *Satkāryavāda* is not contradicted' (p. 345).

Thus we see that creation in its usual sense, i. e. creation out of nothing, is rejected by R. as inconceivable. But in Sūtra I. 1. 2 Brahman is described as the cause from which the world proceeds. In what sense then does the world proceed from B.? Are we to understand that matter exists by the side of B. and that B. only shapes the world out of it? In other words, are we to understand that the material cause of the world is outside of B. and that B. is only its efficient cause? To this question R.'s answer is decidedly in the negative. B. is at once the material as well as the efficient cause (Sūtras I. 4. 23 ff. Ved. Saṃg. p. 55 f. Gītā XIII. 2).

R. emphatically rejects the existence of matter (*Pradhāna* or *Prakṛti*) and of individual souls independent of B. In the beginning there was B. *one only, without a second.* Here lies the point of disagreement between him and the Sāṃkhya philosophy, though with the details of that system R. agrees (pp. 85 & 99). Thus for instance, in Sū. II. 3. 9 he describes the world as comprising ‚Avyakta, Mahat,

Ahaṃkāra, tanmātrās, indriyas, sky, air etc.' (cf. also Ved. Saṃg. p. 110). Then he says (p. 140) ,the (soul) by erroneously imputing to himself the attributes of Prakṛti, becomes the cause of the modifications of the latter'. Also the order of evolution, accepted by R., is almost the same as that of Sāṃkhya (Sū. II. 3. 15). The Prakṛti is said to possess the three Guṇas. (Gītā XIV. 5; p. XII. 82, p. 190). Then he agrees with Sāṃkhya in admitting the existence of many Puruṣas; and in this point he thinks the Sāṃkhya is more reasonable than the Vedāntic schools of absolute non-dualism (Śaṃkara, Bhāskara etc.); the latter, he says, are beset with the same difficulties as the Sāṃkhya, but as they moreover deny the plurality of souls, they make themselves all the more absurd (p. 410 f.). The difficulties which, according to R., the Sāṃkhya cannot solve, are that, in as much as the Prakṛti (matter) is unconscious (*jaḍa*) and the Puruṣas are eternally without activity and without change, and thus as there is no conscious operating cause, the periodical origination (*sṛṣṭi*) and dissolution (*pralaya*) of the world cannot be properly explained; nor could the suffering and release of the Puruṣas be accounted for (Sū. II. 1. 10 and II. 2. 1—9).

But R. has not made an attempt to show by arguments why the view, that B. acts from out-side on an eternally and independently existing Prakṛti and thus produces the world, is unreasonable. In Sū. I. 4. 23 and II. 1. 3, where he refutes the theistic Sāṃkhya and Yoga, which hold this view, he only says that such a view contradicts the teachings of the *śruti*. And ,in supersensuous matters the Scriptures are the only authority, and reasoning is to be used only to confirm it' (p. 289). The Scriptures emphatically reject any duality of principles previous to the creation. Cf. Ait. Up. I. 1, Ch. Up. VI. 2. 1 Bṛ. Up. I. 4. 11 & 17 etc., where it is said ,in the beginning all this was *Brahman* (also called *Ātman* [Self], *Sat* [Being]), *one only*'; the Chāndogya Upaniṣad adds further ,*without a second*', which, R. says, is intended to negative the existence of any ,operating cause' besides this ,one Being' (p. IX. 312, X. 362). In the accounts of creation in Ch. Up. VI. 2, and Tait. Up. II. 6 we have ,It (i. e. Brahman) thought, I shall be many'. Which, R. remarks, shows that B. makes the world

out of itself (Sū. I. 4. 24, p. 194); or, as in explaining Tait. Up. II. 7 he says, B. is both the object and the agent in the act of creation (Sū. I. 4. 26, p. 195).

These texts, as well as the text of the *Satkāryavāda*, viz. ‚by knowing one, everything is known' (Ch. Up. VI. 1. 3. Bṛ. Up. II. 4. 5), preclude us from accepting the existence of anything apart from Brahman. In other words B. is not only the efficient but also the material cause of world. But this according to the *Satkāryavāda* would mean that B., the cause, is the same as the world, the effect; only it has assumed another state. Such a conclusion is further confirmed by several Upaniṣad-texts, e. g. Ch. Up. III. 14. 1, VII. 25. 2, Bṛ. Up. II. 4. 6, Mai. Up. IV. 6 etc., which declare that this world is Brahman. Several texts again negative all plurality : cf. Bṛ. II. 4. 6, IV. 4. 19 etc.

But we know that the world comprises Souls, who are merged in ignorance and suffering, and matter, which is without consciousness and always changing. Now if the world be the same as Brahman, the suffering of the individual souls and the unconsciousness of matter will have to be attributed to B., a conclusion which, of course, cannot possibly be accepted (cf. p. 365, Sū. II. 1. 23). Śaṃkara avoids such a conclusion by declaring that the only reality is Brahman, which is nothing but eternally undifferentiated, objectless consciousness, and that all plurality of things and individual souls is nothing but illusion. But such a slap-dash method is not only revolting to all human experience, not only is it involved in a mesh of inner contradictions, which R. has again and again clearly pointed out; but also it is in direct opposition to by far the greater — nearly the whole mass of the teachings of the Upaniṣads, which Śaṃkara escapes only by branding them with the name of ‚lower knowledge' (*aparā vidyā*). But R. says that if we rightly grasp the relation between the world and B. as taught by the Upaniṣads, we shall see that the transformation into the world not only leaves it free from all evils, but brings unalloyed glory to it (p. XII. 483, p. 196 etc.).

‚All Upaniṣads' says R. ‚teach that the entire world, whether in a gross state on in a subtle one, and comprising both souls and

matter, is the body of B.' (p. 284). Compare the *Antaryāmi-Brāhmaṇa* (Bṛ. Up. III. 7) where it is taught that earth, water, fire, sky, air, heaven, sun, the regions, moon and stars, space, darkness, light, all elements, breath, speech, eye, ear, mind, skin, knowledge, and semen are the body of Brahman and are controlled by it from within. The *Mādhyandina* recension reads ,soul' in the place of ,knowledge' and adds ,worlds, sacrifices and Vedas' to the list. The parallel passage in the Subāla Up. adds further ,buddhi, ahaṃkāra, citta, avyakta, akṣara, and lastly death'. Thus we see that according to these texts all gross elements, all the parts of the soul's psychological apparatus, the souls themselves (see Sū. I. 2. 21, p. XIII. 125), Vedas, ceremonies, and the subtler elements, all are said to be the body of B. in so far as they are controlled by it from within. Compare also Ch. Up. VI. 8. 7 ,all this (world) has this (viz. Brahman) for its Soul'; Tait. Ār. III. 24. ,Entered within, the controller of beings, the Soul of all'. In the accounts of creation (Ch. Up. VI. 2 f. Bṛ. Up. I. 4. Tait. Up. II. 6 etc.) it is said that Brahman entered the whole world before distinguishing it into individual things. In the Tait. passage (II. 6) it is expressly stated, (according to R.'s interpretation, p. XI. 533), that B. entered the material things (*acetana*) as also the individual souls; (cf. especially *vijñānam avijñānaṃ ca*). There are again various places like Mu. Up. II. 1. 4, Ch. Up. V. 18, where the whole universe is declared to be the body of B., and B. the soul of everything, in whom everything is woven like warp and woof (Bṛ. Up. III. 8).

But how is the relation between body and soul to be understood? By ,body' R. says, is not necessarily meant something that has a particular shape, or that depends on breath for its existence, or that possesses organs of sense, or that is the cause of giving pleasure or pain (p. 284 f.). As implied in the *Antaryāmi-brāhmaṇa* (,controls from within') R. defines ,body' as ,any substance which a conscious being (*cetana*) completely controls and supports for its own purpose and whose only nature consists in being subservient to the conscious being' (p. 286). ,The whole world with its souls and matter is the body of Brahman, because it is completely controlled and supported

by Brahman and has the only nature of being subservient to it.' Taken in this sense the world is more properly a ,body' to Brahman than our body is to us; because ,in diseases etc. our controlling power is met with obstructions' (p. 286).

One or two things deserve to be noticed in connection with this conception of Brahman having the world for its body.

Firstly what it does not mean : — Connection with a body is generally held to be undesirable, because it is the cause of pain and suffering and limits the soul's natural powers of knowledge (p. 297). But having the world for its body does not cause B. any suffering. Because, R. explains, ,it is not the connection with a body as such that causes a soul to suffer pain or pleasure; pain and pleasure are the consequences of his past *karman*. But B. is entirely free from *karman*' (xii. 582 and p. 298). Therefore there is not the least possible occasion for it to suffer pain. On the contrary as it shows its wonderful controlling-power it adds to its glory. Then we have not to understand that, because all the things in this world are a ,body' to B., therefore they are its ,form' (*rūpa*), just as the body of an individual soul is its form. B. is in the things but remains in them ,as it were' without a form (*rūparahitatulyam eva*). Because it is B. who brings about ,names and forms' and hence it is above them (p. 676). But this must not be understood to mean that B. has no form (*rūpa*) whatsoever. On the contrary in accordance with Ch. Up. i. 6. 6, Śv. Up. iii. 8, Gītā viii. 9 etc., R. distinctly says that B. has a wonderful divine form, possessing eternal, unsurpassable and infinite lustre, beauty, fragrance, tenderness, charm, youth and so on. (p. xii. 82). But it is not the result of *Karman*, nor is it made of matter (*Prakṛti*). And when B. incarnates itself, as it in its compassion often does (Gaud. Ka. iii. 24, Mu. Up. ii. 2. 6, Gītā iv. 5) in order to show favour to its devotees, it transforms this very form into that of a celestial being (deva), man etc., without at the same time abandoning its characteristic nature (xiii. 354, Gītā iv. 6).

Secondly we have to note what this conception of the world as ,body' of B. implies. According to the definition of ,body' given

above, its essence consists in being subservient to the soul embodied in it. This means that a body cannot have an existence independent of the soul. Just as class characteristics (*jāti*) cannot exist independent of an individual of the class, or just as a quality cannot exist independent of the substance which it qualifies, so a body cannot exist independent of the soul embodied in it. The connection between the soul and body is not like that between a man and his walking-stick or his ear-ring. Because the walking-stick or the ear-ring can exist independently of the man, but the body cannot. On this account body is nothing more than a ,mode'[1] *prakāra* of the soul. That ,body' is a ,mode' of the soul, just as a quality or generic characteristics are modes of a substance, is seen from the following facts : — ,1) The soul is the only substrate of the body, because when the soul departs, the body perishes. 2) the soul is the only final cause (*prayojana*) of the body, because the body exists only to give pleasure, pain etc. to the soul. 3) The body is known only as a distinguishing attribute (*viśeṣaṇa*) of the soul. Because all souls being alike, the distinction between them as a man or a woman, or as a celestial or a human being or an animal, can only belong to the bodies they occupy'.

Now just as the word ,cow' (which is only a generic name) implies the idea of an individual in whom the class-characteristics of a cow inhere; or just as the word ,white' implies the idea of a thing possessing the white colour; so the word indicating a body (a celestial being [deva], man, cow etc.) implies the idea of the soul embodying it. We may use the word ,body' independently, but we use it just as we may use ,whiteness' ,cow-ness' etc. i. e. only through abstraction (*niṣkarṣaka*); but primarily the world ,body' has its meaning only in reference to the soul embodied in it. And as a matter of fact in our daily life, as well as in the Veda, words denoting only bodies are used to denote the souls in them as well. For instance we say ,a particular soul has been born a man or a woman'; where man

[1] R. explains what he understands by ,mode' thus : — ,when we say „this is such", the idea conveyed by „such" is a mode of the thing expressed by „this" in so far as it can exist only relative to it' (p. xi. 535).

or woman denote the soul occupying the man's or woman's body. This usage is perfectly justifiable, because the bodies are merely the ,modes' of the souls; and where one term expresses a ,mode' belonging to a thing expressed by another term, the two terms can stand in Sāmānādhikaraṇya (i. e. in apposition with each other, or one can here say, *,in the relation of subject and predicate'*). For instance we say ,Khaṇḍa is an ox', where the term ,ox' expresses class characteristics and therefore is a ,mode' of ,Khaṇḍa' which is the name of a particular ox; or we say ,the cloth is white, where white' being a quality is a ,mode' of cloth. Similarly it is quite right to say ,the soul is a man', where ,man' denotes a body and therefore is a ,mode' of the soul embodied in it (pp. x. 257—264, xi. 534—538. Ved. Saṃg. pp. 107—110).

(Fortsetzung folgt.)

Šōšannā.

Von

Immanuel Löw.

Die 14. Auflage des GESENIUS'schen Wörterbuches faßt das Ergebnis der vielfachen Erörterungen über die Identifikation des biblischen *šōšannā* in die Worte zusammen: ‚Name einer Blume, nach der gewöhnlichen Auffassung: der Lilie, wahrscheinlich aber eine umfassende Benennung für mehrere Blumenarten.' FONCK hat das Verdienst, der Lilie das Recht gesichert zu haben, daß man sie aus der Konkurrenz nicht ausschließe, und es ist zweifellos, daß man mit der traditionellen Übersetzung Lilie nicht fehlgeht. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß das Wort *šōšannā* auch andere großblühende Blumen von auffälliger Farbe bezeichnet habe.

Das arabische *sūsan* bezeichnet jetzt meist blaublühende Irisarten,[1] doch hat sich der Name nicht gerade auf blaublühende beschränkt, da man sonst in Übersetzungen für solche nicht: himmelblaue *sūsan*[2] gesagt hätte. Übrigens steht *sūsan* arabisch auch für Lilie und weiße Lilie.[3]

---

[1] ASCHERSON, *Naturwissenschaftliche Wochenschrift* IX (1894) 310 bei CHRIST, *ZDPV* 22, 68.

[2] سوسن اسمانجونی.

[3] GUIGUES, *Le livre de l'art du traitement de Naǵm ad-dīn Mahmūd,* Beyrouth, 1903, p. 94*. STEINSCHNEIDER ‚Heilmittelnamen der Araber' [*WZKM* XI und XII, zitiert als: Sha] Nr. 1080 aus Gafiki und Serapion: susen: lilium. BERGGREN, GUIDE, *Appendix*: 859 lilium. *Sissane* für Lilium hat FOUREAU, *Noms arabes et berbères de quelques plantes,* Paris 1896, p. 38.

Dagegen, daß Irisarten unter *šōšannā* mitinbegriffen sind und namentlich für κρίνον Mat. 6, 28. Luk. 12, 27 ‚die Iris in allererster Linie der Wahrscheinlichkeit steht'[1] wäre die Einwendung zu erheben, daß ἶρις im Mischnischen, Syrischen und Arabischen mit dem entlehnten griechischen Worte bezeichnet wird, daß man also zur Zeit der Entlehnung des Wortes für diese Pflanze keinen einheimischen Namen hatte. Am frühesten taucht אירוס in der Mischna auf — spätestens im zweiten Jahrhundert. Es wird neben Efeu (קסוס) genannt und ist jüdisch-palästinisch zu אירוסה (אירוסא) aramaisiert.[2] Die Syrer haben *īrsā* ܐܝܪܣܐ als Lehnwort und geben es durch *sūsan* mit irgendeiner näheren Bezeichnung wieder. So z. B. a) wilde, weiße Lilie سوسن ابيض البرّى = ܫܘܫܢܐ ܚܘܪܬܐ *DBB* (Bar Bahlûl ed. Duval) 147; b) سوسن اسمانجونى[3] *Pflanzennamen* 47 *DBB* 851 zu ܐܝܪܝܣܐ, ܐܝܪܝܣ; das Öl ἴρινον ܡܫܚܐ ܕܐܝܪܝܣܐ دهن السوسن الاسمانجونى. Da die Wurzel offizinell war, gibt man für ܐܝܪܣܐ auch: ܥܩܪܐ ܕܫܘܫܢܐ, اصل السوسن الاسمانجونى. c) Zu ξυρίς[4] *Pflanzennamen* 48. Galen, *ZDMG* 39, 290: eine Art ܐܝܪܣܐ ܕܒܪܐ, ἶρις ἀγρία, نوع من السوسن البرّى *DBB* 61. 909. d) Zu ἐφήμερον ܐܝܪܣܐ ܕܒܪܐ السوسن البرّى *DBB* 150. (Dasselbe meinen die an unrechte Stellen geratenen Glossen *DBB* 642 und 656 mit ܐܝܪܣܐ سوسن ارجوانىّ).

Wenn Maim. zu Ohol. 8, 1 אירוס durch سيسنبر[5] erklärt, so bin ich geneigt, hierin ein altes Korruptel von سوسن برّى zu sehen.

---

[1] Christ, *ZDPV* 22, 80. Neugriechisch κρίνος alle lilienartigen Gewächse, namentlich aber Iris. Fraas, *Synopsis* 287.

[2] Ohol. 8, 1. Kil. 5, 8 T. iii 78 2. *Pflanzennamen* 48. Krauss ii 42. Irrig אילוס mit falscher Erklärung: Bacher, *Arab.-pers. WB des S. b. S.* p. 37 hebr. — Es wäre zu erwägen, ob אורז (an dieser Stelle nicht: Reis) TŠvi v 68 6 j. vii 37[b] 28 nicht hiehergehört. S. J. Löw, Reis (*Z. f. Ass.* xxi) 206 n. 1.

[3] اسمانجونى *BA* Nr. 2451: ܐܝܟ ܓܘܢܐ ܕܫܡܝܐ ܐܣܡܢܓܘܢܝ.

[4] قاسورس xyris, Berggren, Droguier, Ms. der *DMG*: Iris silvestris Dioskor., gladiolus foetidus. Espatule ou glayeul puant.

[5] سيسنبر وهو النعنع العريض الورق, die breitblätterige Minze: *Pflanzennamen* 48 aus den Berliner Maim-Hss.; doch hat Derenbourg nur سيسنبر ohne die Glosse über Minze. ששנבר Kaftor wa-Feraḥ 122[b]9 ed. Berlin, p. 757 ed. Jerusalem. *Pflanzennamen* 271.

Aus dem Syrischen haben die Araber das Wort als ايرسا entlehnt = Mowaffaq 23 und 149 سُوسن اسمان گون. Ebenso VULLERS und Kāšef er-rumūz bei Sha 212, der auch Avicenna, Ali ibn Abbas, Gāfikī, Abu ᾿Salt hat. Ibn Baiṭār I. 103. GUIGUES p. 4* 48* 50* 82* 94*: ايرسا *yrisâ Iris florentina* L. سُوسَن أَسْمَانْجُونى *sūsan asmānǵūnī* Lis bleu (iris). Dasselbe Maimūnī, המשנל ed. KRONER 38ᵃ 44ᵇ 49ᵃ und 81 n. 114 nicht, wie KRONER übersetzt: saphirfarbige Lilie, sondern: Schwertlilie.

Die Irisarten, welche Diosc. I, 1 p. 9 beschreibt, gelten für *Iris florentina* L., von der die offizinelle Veilchenwurzel stammt, und *I. germanica* L.,[1] die dunkelviolette Schwertlilie, deren Wurzelstock ehemals auch offizinell war. Von diesen ist keine in Palästina einheimisch, aber beide werden dort viel kultiviert und POST 770 hält sie auch dort, wo sie im Freien vorkommen, für verwildert. Diese Irisarten tragen also mit Recht den fremden Namen *īrsā*. Allerdings heißt dann gerade die kultivierte Iris: wilde *sūsan*.[2] So z. B. bei dem aus syrischen Quellen schöpfenden Aßaf (ms. München): שורש שושן ברא הוא איריון והוא נחלק לשני מינים האחר ניצתו לבנה והשני ניצתו תכלת עליהו דומה לחרבות וסכינים (ξιφίω).

Von diesen Arten abgesehen hat Palästina eine Reihe einheimischer Schwertlilien. So die prächtigen *I. Lorteti* WBarb und *I. Helenae* WBarb.[3] POST, der für Iris allgemein den arabischen Namen *sūsan* gibt (767) hat außer den genannten noch neun einheimische Schwertlilien: *I. Sisyrinchium* (arab. *zambaḳ*, *ʿonseil, khaitah*[4]), *I. histrio* Rchb., *I. Palaestina* Baker, *I. fumosa* Boiss et Haussk. *I. cretensis* Janka, *I. pseudacorus* L., *I. ochroleuca* L., *I. Sari*

---

[1] *I. germanica* L. wurde seit FORSKÅL auch in Ägypten nicht wieder gefunden und wird auch da nur in Gärten kultiviert vorkommen. ASCHERSON und SCHWEINFURTH, *Flore d'Égypte* 149.

[2] ܫܘܫܢ ܒܪܐ *Pflanzennamen* p. 47.

[3] CHRIST, *ZDPV* 22, 76 POST 770. *J. Helenae* auch in Ägypten. ASCHERSON und SCHWEINFURTH, *Flore d'Égypte* 149.

[4] ASCHERSON und SCHWEINFURTH, *Flore d'Égypte* 149: *zambaq* (FORSK.) *ʾanseyl* (SCHWEINF.) *kheytah* (ASCHERS.).

Schott und *I. pallida* Lam. Die Identifikation von *šošannā* und *Anemone coronaria* weist Christ mit Recht zurück.[1]

Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß syr. und arab. *sūsan* für großblühende Irisarten steht. Da aber andererseits seit Boissier, Fonck und Christ feststeht, daß die weiße Lilie einen Bestandteil der Flora des heiligen Landes bildet[2] und *sūsan* auch für Lilie gebraucht wird, so kann man mit der jüdischen und christlichen Tradition *šōšannā* des Alten und κρίνον des Neuen Testamentes ruhig weiter durch Lilie wiedergeben. Es liegt kein Grund vor, anzunehmen, daß in bautechnischem Sinne eine andere Pflanze, Lotus (Lagarde) oder Nelumbie (Leunis) gemeint sei. Das Wort selbst soll allerdings Lehnwort aus dem ägyptischen *sššn*, Lotus, sein.[3] Es ist im aramäi-

---

[1] *ZDPV* 22, 79: ‚Es ist merkwürdig, daß die Bewohner des heiligen Landes, die ich kenne und über die Frage hörte, eine andere Blume in Vordergrund stellen: die Kronen-Anemone. Der Grund ist jedenfalls die unvergleichlich leuchtende Blutfarbe, die gehoben wird durch den blauschwarzen Knauf der Staubfäden im Zentrum der Korolle und das Vorkommen der Blume in großen Scharen. . . . Es ist die augenfälligste Blume Palästinas. Doch widerstrebt es mir, das Wort κρίνα über den Bereich der Liliifloren auszudehnen.‘ Obwohl einmal auch bei Syrern und Maimūnī für ܫܘܫܢܬ ܡܠܟܐ שושנת המלך auch شقائق النعمان — Anemone — vorkommt, *Pflanzennamen* 380, hat die neuere Auflage des Gesenius’schen *WB* Furrers *Anemone coronaria*, das die 12 A. hatte, mit Recht gestrichen. Schon der durchaus gesicherte arabische Name شقائق النعمان schließt diese Kombination aus. Zu A. cor. s. Post 36, der den arabischen Namen gibt. Berggren Ms. der *DMG* s. v. Anémone. *Pflanzennamen* 201. 380. Ben Jehuda schlägt als hebräische Übersetzung des arabischen Namens die Neubildung *אֲחִידָם vor. Millon 134.

[2] Post 803 *Lilium candidum* L., arab. *zenboq*. Standort: Rocks; Kesruwân (Lebanon). Übrigens hätte man schon nach der Nachricht des Dioskorides (s. unten S. 12) am Vorkommen der Lilie in Nordpalästina nicht zweifeln sollen. Christ, *ZDPV* 22. 73 auf Grund des Boissier’schen Herbars. Die entgegengesetzten Angaben von Leunis, *Synopsis* § 718 und anderen sind zu berichtigen, doch ist andererseits auch Hamburger, *RE* s. v. Lilie richtigzustellen, wenn er ganz ohne Grund sagt, daß die weiße Lilie in den Tälern Palästinas ‚den ersten Rang einnimmt‘.

[3] Lag. *Mitt.* ii. 15 ff. Die *WBB* s. v. *ZDMG* 46, 117. 247. Die Zusammenstellung mit שַׁיִשׁ weißer Marmor, שֵׁשׁ weißes Zeug, ישיש Greis, Meier Wurzel-*WB* 81. Fürst und Ges. 8. 9 ist verfehlt. Lag. *Mitt.* ii. 20. Die Kombination von ܫܫܫܢ mit سوسن ist verfehlt; Lag. a. O. 19. Joret, *Les plantes dans l’antiquité*, p. xix. 163. 400 hat mehrfache Ungenauigkeiten.

schen *šōšantā* (targ.,[1] pal.-syr.,[2] syr., nsyr.[3]) arab. *susan, sausan*,[4] np. *susan*, arm. *šušan*[5] erhalten; *šōšannā* steht in der Bibel in Psalmüberschriften, *šōšan* von Säulenkapitälen und dem Rande des bronzenen Meeres, mischnisch vom Kopfe des Nagels und der Warze des Ethrogs, während es im Targum und zum Teile auch in der syrischen Bibelübersetzung Blüte allgemein bedeutet.[6] Im hebräischen Sirach steht in der Schilderung der Herrlichkeit des Hohenpriesters שושן als Parallele zu נץ, Blüte, dürfte aber darum die Lilie meinen.[7]

An die erste Stelle unter den Blumen rückte in früh-nachbiblischer Zeit die Rose, so daß schon das Targum — durch des HL ‚*šōšannā* unter Dornen' irregeführt — von der Rose unter Dornen spricht, was dann eine lange Reihe jüdischer Erklärer von PARḤŌN[8] bis MANDELKERN beibehält.[9]

Mischnisch *šōšannīm* pl., als Blume auf Gräbern.[10] Im Midrasch gilt es für Lilie, nur ausnahmsweise taucht einmal der Ausdruck *šōšannā šellᵉwārād* auf (Lev. r. 23, 3. MCant. 2, 2), wie es scheint: Rosenblüte.

Die arabisch redenden Schrifterklärer und Lexikographen z. B. Abulwalīd geben arab. *sūsan* und meinen die Lilie. סוסן erscheint

---

[1] LEVY *TWB*: ‚Lilie, überhaupt eine mit einem Kelch versehene Blume'. LEVY meint die Blumenkrone, einen Kelch hat die Lilie nicht.

[2] SCHULTHESS s. v. ܫܘܫܢܬܐ aus Hos. 14, 6 Mt. 6, 28, ܫܘܫܢ Susanna Lc. 8, 3.

[3] MACLEAN: *šūšanā*, a lily.

[4] FRAENKEL, *Aram. Fremdw.* 143. Es gibt nach DELITZSCH auch zwei assyrische Pflanzennamen, die vielleicht zu erwähnen sind, *šišnu* und *šišānu*. DELITZSCH *HWB* 694.

[5] HÜBSCHMANN, *Arm. Gr.* I. 2, 314. [6] LAG. *Mitt.* II. 18.

[7] 50, 8. Für פרח לבנון im selben Verse vermute ich פרח לבן *Pflanzennamen* 319. Dafür dürfte Targ. j. Gn. 30, 37 (*TW* מקל לבנה) für חטר דפרח לבן zu lesen sein: חטר לבן דפרח. In der ähnlichen Schilderung der Pracht des Heiligtums heißt es bei Gabirol (PRINS, *Abudr.* 68): Heil dem Auge, das gesehen die Lilie Sarons!

[8] ורדים אדומ' 65ᵈ.

[9] Concordanz s. v. rosa (al. lilium). LUTHER übersetzt ‚mit den Juden' (*Winer RWB*) ebenfalls Rose. *REJ* 18, 108.

[10] Jetzt ist als Gräberschmuck in Palästina *Aloe vera* L. verbreitet, POST 783, doch wächst auch die Gräberpflanze der Griechen, *Asphodelus ramosus* L. (LENZ 302, BUCHHOLZ, *Die drei Naturreiche nach Homer* 214) in Palästina, POST 783.

als Glosse in den großen Halachot,[1] bei Ibn Esra,[2] bei Mēīr Aldabi,[3] der sagt, sie sei der Rose ähnlich, aber weiß. Er gibt ihre medizinischen Kräfte an, an die man noch im 19. Jahrh. geglaubt hat.[4] Europäische Schrifterklärer bieten romanische und deutsche Glossen. Romanisch: *giglio*[5] hieli(lili), אילי ist bei D. Kimchī *WB* statt ויאולי zu lesen. לירי *liri* in einem anonymen Kommentare zum *HL* und im Buche Asriel.[6] *Lilio* und *lilg* hat Elia Levita,[7] *lilgen* auch Jakob Herschel Emden,[8] der die Blätter in Öl auf Wunden zu legen empfiehlt, was auch Baruch Lindau[9] tut. Der Arzt Tobijja Kohen gibt für *Lilium album* türkisch: *zampaḳ*.[10] Arabisch زنبق *zanbaḳ* (aus pers. *zanbah* Lag. Mitt. ii. 20) steht a) für *Iris Sisyrinchium* L. und *I. germanica* L. (Forsk. lix, Ascherson und Schweinfurth, *Flore d'Égypte* 149), b) für *Polianthes tuberosa* L. (Guigues 13* 66* 96*, der es auch für *Jasminum Sambac* hat), c) für *Lilium candidum* (Forsk. cix.,[11] Post 803), d) für *Jasminum Sambac* L. (*Nyctanthes Sambac* Forsk. lix) (Ascherson und Schweinfurth 103. Guigues 13*, Woenig, *Pflanzen Ägyptens* 235. 344) e) für Öl dieser Pflanze, huile de zambac (Berthelot, *La chimie au moyen âge* i (1893) 111 Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*², p. 52 Sha Nr. 950. *Pflanzennamen* 265. *PSm* 3413 *DBB* 459. 1167 ܙܢܒܩ, ܙܡܒܩ, ܙܘܡܒܩ, ܙܘܢܒܩ, ܙܘܒܩ. Ob hieher zu ziehen Vullers جنبد ‚syr.' = گل, ورد?), f) für *Pancratium* (so im Ms. der *DMG*) *expansum*, Berggren 868 زُنبق *zumbaḳ*.[12]

Wie bei Kimchi steht auch bei Salomo Ibn Melech *violi* (ויאולי),[13] doch meint er die Lilie, denn er hebt hervor, die Blüte sei sechs-

---

[1] Hal. ged. 70 33. 35 Hildesh. סוסאן ed. Ven. — *Eschkol.* i. 68.

[2] Salfeld HL 68.

[3] *šᵉbīlē 'ĕmūnā* v f. 77ᵇ Aust.

[4] Richter, *Arzneimittellehre*, 1832, ii. 264.

[5] Ibn Esra: Salfeld HL 69. *REJ* 17, 117.

[6] Salfeld HL 106.

[7] Tišbi sv. ווירד. Grünbaum, *Jüd.-deutsche Chrest.* 483.

[8] Migdōl ʿōz 6ᵇ 4. [9] Rēšīt limmūdīm 80ᵃ. [10] Maʿasē Ṭōbijjā 152ᵃ.

[11] Σαμβάχι Forsk. p. xxiv.

[12] Vgl. noch زنبك *senbak*, *Convolvulus hederaceus* Forsk. lxiii.

[13] Michlal Jofi HL 2, 1.

teilig und weiß. Die Bemerkung rührt von Ibn Esra her und verdient als eine der seltenen Pflanzenbeschreibungen der jüdischen Literatur mitgeteilt zu werden: ‚Manche halten *šōšannā* für eine weiße Blume von gutem, aber betäubendem Geruche und diese Erklärung stimmt mit der Etymologie des Wortes überein, da die Blume stets sechs weiße Blumenblätter hat und innerhalb dieser wieder sechs lange, stangenförmige Zweigchen — die Staubfäden —. Allerdings muß dann das Schriftwort: ‚seine Lippen Lilien‘ auf den Geruch und nicht auf die Farbe bezogen werden.‘ Letzteres ist dem Kontexte entsprechend und wird auch von Neueren vielfach angenommen.

Sonst ist allerdings nicht viel von botanischer Beobachtung der Lilie zu verzeichnen. Der Midrasch hebt einigemal hervor, wie saftstrotzend sie sei. D. Kimchi erläutert zu Hosea 14, 6, sie habe keine Wurzeln, sei leicht zu entwurzeln, darum werde Israel auch mit den tiefwurzelnden Bäumen des Libanon verglichen. Die Lilie wendet ihr Herz nach oben — wohl vom Gipfeltriebe der Palme übertragen —:[1] Israel wird erlöst, wenn sein Herz sich bußfertig Gott zuwendet. Die Lilie wird unter Dornen zerstochen, doch bleibt ihr Herz Gott zugekehrt: so Israel. Trotz aller Steuern und Abgaben an die Fremdherrschaft bleibt es seinem Gotte treu.[2]

Der Midrasch etymologisiert: *šeššōnīm*, die Lernenden,[3] der Sohar:[4] die ‚sich ändernde‘ Blume: zu Anfang — als Knospe — grün, später rot (oder?) weiß. Hier dürfte die Feuerlilie erwähnt sein, die in der älteren Literatur nicht vorkommt.

ABRAVANELS Bemerkung, daß die Lilie unter Einwirkung des Taues aufblüht, während strömender Regen sie hinwegspült, ist erst aus dem Schriftverse Hos. 14, 6 erschlossen.

Im Sohar sehen wir die beiden Erklärungen Lilie und Rose zusammenfließen. Der Sohar beginnt mit der Erläuterung des Schrift-

---

[1] *Pflanzennamen* 113. — Midr. Ps. 45:
כשם שהשושנה הזו פורחת ולבה למעלה — יהא לבבכם מכוון למעלה כשושנה.

[2] Lev. r. 23, 5 MCant. 2, 2 § 5.

[3] M. Ps. 45, 1 und Machiri Ps.

[4] I. 221ª III. 170ª.

wortes: ‚wie die Lilie unter den Dornen‘. Da wird die Bemerkung eingeschaltet, es gebe verschiedene Arten der *šōšannā*: die weiße, d. i. die Lilie, die rote, d. i. die Rose. Zunächst wird das Wort auf erstere bezogen: so wie die Lilie dreizehn (?) Blätter hat, so umgeben dreizehn Attribute Gottes schützend die Gemeinde Israels. Darum wird Gott zu Beginn des Schöpfungswerkes ein zweitesmal erst genannt, nachdem auf die erste Nennung dreizehn Wörter gefolgt sind. Durch die fünf bis zum dritten Gottesnamen folgenden Wörter[1] wird auf die fünf die *šōšannā* umschließenden großen Blätter — also die fünfblätterige Rose! — als auf das Heil hingewiesen, wie denn geschrieben steht: ich erhebe den Kelch des Heiles, den Kelch der Eulogie, der, den fünf Blättern der Rose entsprechend, auf die fünf Finger aufzusetzen ist. Die Rose, das ist der Segenskelch! Die auf das dritte *ʾĕlōhīm* folgenden Worte aber sind die ersten fünf Worte des Schĕma, während das sechste Wort: *ʾeḥād* die alles zusammenfassende Wurzel der *šōšannā* bedeutet.[2] Dies läßt sich aus der verworrenen Darstellung der beiden Soharstellen herausschälen. Die dreizehn ‚Blätter‘ der Lilie dürften auf die sechs Perigonblätter, die sechs Staubgefäße und den Griffel gehen. Die sechs Perigonblätter erwähnt der Sohar ausdrücklich:[3] er sagt daselbst, die Lilie habe zwei Farben — weiß und rot —, der Apfel aber drei. Das kabbalistische Asriel-Buch sieht in den sechs Perigonblättern die sechs Flächen des Körpers.[4]

Im Sohar wird weiter ausgeführt: Solange die Blüte geschlossen (אטימא, סתימא) ist, hat die Knospe keinen Duft, sie wird darum unter Dornen nicht gesucht und gesammelt: erst wenn der Duft der geöffneten Blüte entströmt, findet und sammelt man sie: so Israel, wenn es Buße tut.[5] An die rote Rose erinnert den Kabbalisten die rote Kuh[6] und auch mit dem Schriftworte: seine Lippen *šōšannīm* ist

[1] So unter Vergleichung von Sohar III. 233[b].

[2] Sohar I. 1[a]; III. 233[b].

[3] III. 286[b] u.

[4] Salfeld HL 106.

[5] III. 233[a. b]. Vgl. Isak Ibn Sahula. Salfeld, HL 160.

[6] III. 180[b] סומקא כוורדא.

ihm die Rose gemeint.[1] Die Gemeinde Israels wurde der Rosenlippen im Liebeskusse des Weltenkönigs teilhaft, von dem es heißt: ‚Er küsse mich mit den Küssen seines Mundes.'[2]

In den Tiḳḳūnīm[3] wird das Thema variiert und weitergeführt. Die Lilien, unter denen der Geliebte weidet, sind das Morgen- und Abend-Schĕma, die fünf Blätter die ersten Wörter desselben, die dreizehn Blätter der Zahlenwert des letzten Wortes: *ʾeḥād.*

Die ‚*šōšannā* der Täler' wird mit Rücksicht auf den Standort nicht die weiße Lilie meinen. Die daneben genannte Blume, *ḥăbaṣ-ṣeleth ha-šārōn* ist eine Herbstzeitlose, vielleicht die an der Küste und in der Niederung wachsende *Colchicum Steveni* Kunth,[4] während heute in Sarona bei Jaffa die Meerstrand-Narzisse, *Pancratium maritimum* L. für diese biblische Pflanze gehalten wird. *Pancratium maritimum* L. heißt heute *sūsan*[5] und dürfte der ‚*šōšannā* der Täler' am besten entsprechen.

Der AMORA R. JUDAN[6] hält — wie die Pešitta — *ḥăbaṣṣeleth* und *šōšannā* für Synonyma und R. SAMUEL B. MEIR schließt sich in seinem Kommentare dieser Meinung an.[7]

Eine besondere Art, *šōsannath ha-melech*, erwähnt die Mischnah und meint damit die weiße Lilie, da derselbe Ausdruck bei Dioskorides diese meint. Obwohl die weiße Lilie zu den Griechen und Römern aus Syrien kam, glaube ich die hebräische Benennung als Übersetzung von κρίνον βασιλικόν ansehen zu müssen.[8] Denselben Aus-

---

[1] III. 140b 295b.

[2] III. 287a.

[3] Kap. XXV Ende, XXVI Anfang.

[4] POST 809. *Narcissus Tazetta* L. für ḥăbaṣṣeleth — POST 776 FURRER in SCHENKELS Bibellexikon — ist durch die Geschichte des Namens Narzisse so gut wie ausgeschlossen. *Pflanzennamen* 174. 265.

[5] ASCHERSON und SCHWEINFURTH, *Flore d'Égypte* 149. *ZDPV* 22, 68. FONCK 56. POST 777. *Pancratium illyricum* FORSK. 209: *susann.*

[6] Cant. r. 2, 1 § 3. BACHER, *Ag. d. pal. Am.* III. 264.

[7] Kommentar zum HL ed. JELLINEK z. St. כבל מלה.

[8] Kil. 5, 8 T. III. 78 2. S. unten S. 15. Daß der griechische speziellere Ausdruck in Palästina Aufnahme fand, ist nach der Analogie von δαμασκηνά, κέδρος, νικόλαος, περσικά usw. für einheimische Kulturgewächse nicht verwunderlich.

druck hat die syrische Übersetzung des Sirach 39, 14. 50, 8. Da die Syrer in der Erklärung des ihnen fremden Ausdruckes schwanken, dürfte er aus dem hebräischen Originale beibehalten sein. Im aufgefundenen hebräischen Texte steht der Ausdruck (50, 8) nicht. Maimūnī und Bar Serōšewaj halten die Königs-*šōšannā* für *Anemone coronaria* L.,[1] an welche sie aus demselben Grunde denken, aus dem diese Pflanze auch für *šōšannā* überhaupt gehalten wird.[2] Die Erklärung des jerusalemischen Talmud zur Stelle ist leider korrupt: sie scheint χρίνον gelautet zu haben.[3] R. J. Siponte rät auf die Rose, R. Simson aus Sens lehnt aber diese Erklärung ab. Der Zusatz *hamelech* führte Salomo b. Samuel auf שאה ספרם شاه اسفرم, *Ocimum Basilicum* L.,[4] Buxtorf auf: Königskrone, *Fritillaria,* von der Post[5] in Palästina fünf Arten fand. Ein Schulbeispiel philologischer Pedanterie ist es, wenn Rosenmüller für HL 5, 13 — seine Lippen Lilien, von fließender Myrrhe triefend — an die Fritillaria denkt und die Honiggrübchen an der inneren Basis der Perigonblätter für ‚fließende Myrrhe' in Anspruch nimmt. Eine *šōšannā*-Art, die ich Pflanzennamen 380 erwähnt habe, ist zu streichen: in שושנת כרמל[6] ist שושנת nur Dittographie des vorhergehenden שעוה, wie alle Zeugen[7] haben. כרמל ist korrumpiert aus קרמל, קורמל, und das ist der Sing. zu קרמולין, eine Cucurbitacee, die ich bei Krauss II. 569 behandelt habe und die eine *Luffa* oder eher eine *Bryonia* sein wird, da wir die hebräischen Namen der sonstigen Cucurbitaceen Palästinas kennen.

---

[1] Es wird wohl Anemone (Post 36) und nicht *Ranunculus asiaticus* L. gemeint sein. Post 39.

[2] S. oben S. 4.

[3] Krauss II. 540.

[4] Bacher brieflich. Vgl. Bacher S. b. S. p. 66, hebr. Nr. 730 *Pflanzennamen* 152.

[5] 804.

[6] j. Sukka III. 53[d] 40.

[7] כשעוה וכקרמל TNeg. 618 15 und alle früheren jerušalmī-Ausgaben. T. noch LA. קורמן. R. Šimšon Neg 11 4: וכקורמין, ראש Sukka 24[c] Jerusalem: כשעוה וכקורמיל. Wie mir L. Grünhut 22. XI. 07 schreibt, lesen manche Targumausgaben für קרסולין Jes. 34 13, Hos. 9 6: קרמולין. Mir ist diese jedenfalls falsche Lesart unbekannt. קרסולין selbst war von mir schon *Pflanzennamen* 357 als verdächtig bezeichnet worden. Es wird ein alter Fehler für קרצובין oder *קרטובין vorliegen.

Die erste unter den Blumen ist die Lilie und unter den Lilien die erste die der Täler, denn während die Berglilie leicht welkt, wird die der Täler immer saftstrotzender.[1] Sie ist darum das Bild der Frommen, lehrt R. ELEAZAR B. PĔDATH im dritten Jahrhundert.[2] Schon früher hatte R. SIMON B. JOCHAJ gepredigt, das Angesicht der Frommen werde dereinst in siebenfältigem Freudenglanze erstrahlen wie die Lilie, die hier neben Sonne und Mond, neben Firmament und Gestirnen, neben dem Blitz und dem goldenen Leuchter des Heiligtums genannt wird. Hieran anknüpfend wird die Lilie späteren Kabbalisten ein Bild der Auferstehung.[3]

Eine bildliche Darstellung der Lilie scheint auf den Schekeln und Halbschekeln beabsichtigt zu sein, die man Simon dem Hasmonäer, neuerdings dem Aufstande von 66—70 zuschreibt.[4] In einer assyrischen Zeichnung will BONAVIA die weiße Lilie, Madonna = Lily, erkennen.[5] Aus dem Mittelalter sind die Lilien der Wappen jüdischer Adelsgeschlechter zu erwähnen.[6]

Šōšannā ist weiblich, daher wird die Geliebte ihr, der Geliebte aber dem männlichen Apfelbaume verglichen.[7] Daher wurde *Susanna* Frauenname, am frühesten bei der Heldin des Susanna-Buches vorkommend.[8] Der Name ist weit gewandert und hat sich in neueren

---

[1] BACHER, *Ag. d. Pal. Am.* II. 492 n. 3. הרטיבו MPs. 80 Anf. מרטיבים Lev. r. 23, 6. M. Cant. 2, 1 § 1. 2. 3. 2, 2 § 6. Raschi zu Ps. 45, 1.

[2] BACHER a. O. 76 nach MCant. 2, 1. MPs. 1, 3 § 20 BUBER. Vgl. noch ברכת בתולים *Pflanzennamen* S. 85. Die Lilie der Täler = die Seele: Bèḥīnath ʿōlām p. 52 HIRSCHFELD.

[3] BACHER, *Ag. d. Tann.* II. 146. Sifre II. 10. 47. HOFFMANN, *M. Tann.* 6 23. Pesikta 179ᵇ. BUBER zu MPs. 11, 6 und zu Machiri Ps. 80, 1. Poetisch verarbeitet bei SACHS, *Stimmen* II. 63, der allerdings wie immer auch hier Rose für *šōšannā* setzt. Gamaliel di Monselice, Pirḳē šīrā 96ᵃ Mantua.

[4] SCHÜRER I. 636. *REJ Actes* p. CCIII.

[5] BONAVIA, *The flora of the assyrian monuments* 1894, p. 31.

[6] *REJ* XV. 123. *Jew. Enc.* s. v. Coat of Arms.

[7] R Samuel b. Meir, *HL*, z. St. ed. JELLINEK.

[8] LAG. *Mitt.* II. 21 Σουσαννα Onomasticon 56 19, 66 2, 179 34 LAGARDE: κρίνον, lilium. שושנה בת חלקיה Juchasin 238ᵇ London. Seder hadōrōth Jahr 3521. I. 125 Warschau. JELLINEK, Beth hamidrasch VI. 126 ff. Die jüdischen Quellen sind im Artikel Susanna in der *Jew. Enc.* übergangen.

Sprachen vielfach erhalten (span. *Azucena*[1] deutsch und französisch *Susanne, Suzanne,* magyar. *Zsuzsanna* mit mehreren Koseformen), mußte aber in neuester Zeit dem englischen *Lily* weichen. Als Familienname gehört *Ibn Šōšan*[2] hieher, während der Gaon *Šešnā*[3] und der gleichnamige Vater des Gaons Amram zu dem biblischen Eigennamen *Šēšān* gehören dürfte.

Die Stadt *Susa* (*šūšan*[4]) hat nach den Zeitgenossen Alexanders des Großen ihren Namen von der Lilie, die in Persien σοῦσον heißt.[5] Die ‚Königslilie' κρίνον βασιλικόν heißt nach der Glosse bei Dioscorides syrisch σασᾶ, Wiener Hss.: σαλᾶ, was auch nur aus σοῦσον entstellt sein wird. Des Dioskorides Königslilie[6] ist die weiße Lilie, *Lilium candidum* L. und ist mit *šōšannath ha-melech* der Mischna identisch. Dioskorides berichtet, die zu Salben geeignetsten Lilien wüchsen in Syrien[7] und Pisidien, die feinste Liliensalbe komme aus Phönizien und Ägypten.[8] Die Salbe hat ihren heimatlichen Namen σούσινον μύρον nach Griechenland und Rom mitgebracht.[9]

Israel gleicht der Lilie. In vielfacher Parallele führt ABIN diesen Vergleich durch.[10] Wie die Lilie in der Sonnenglut welkt, aber im Tau frisch erblüht, so ist Israel welk und erblüht erst, wenn

---

[1] GRÜNBAUM, *Jüd.-span. Chrest.* 29. 33. BRÜLL, *Jahrb.* VIII. 171.

[2] Gall. jud. 15. *REJ* xv. 122. Ein Selbstmörder Ibn Šōšan aus Toledo: Juchasin 230 London. Über die Familie *Sassoon* s. *Jew. Enc.* sv. BENSASSON, *Z.f.H.B.* 1907, 100.

[3] שישנא NEUBAUER, *Chron.* I. 62 16 Eškol I. 8 5 AUERBACH. ששנא NEUBAUER *Chron.* I. 187 26, II. 230 17. ששנאי — 15. MÜLLER, *Einl. Resp. d. Gaon.* 63. KOHUT, *Ar.* s. v.

[4] LAG. *Mitt.* II. 16. Auch keilschriftlich so. Bibl. שושן und davon שושנכיא Esra 4 9 und GESEN. 14 s. v. Mischna: Midd. 1, 3 Kel 17 9. Talmud: s. JASTROW s. v. NEUBAUER, *Géogr.* 381. Im Rätselgedichte ROSIN, *Reime* I. p. 145 n 9 steht für Lilie: עיר אסתר. [5] ATHENAEUS XII. 513 f. und SCHWEIGHAEUSER z. St.

[6] I. 451 dazu II. 541. FRAAS 286. [7] I. 452. [8] I. 66.

[9] Theophrast bei Athen XV. 689d und SCHWEIGHAEUSER z. St. Hippocrates II. 561 KÜHN, daraus Galen XIX. 82. — Galen VI. 220. XIX. 743. Paulus Aegineta, Steph. Byz. und Eustathius bei Diosk. II. 368. Salm. Exercc. Plin. 861, und homon. hyl. iatr. 22 F. 23 A. *Susinum* Plin. XIII. 2.

[10] BACHER, *Ag. d. Pal. Am.* III. 411 nach Lev. r. 23, 6 MCant. 2, 2 § 6. Poetisch bearbeitet sind die Lilien-Vergleiche des Midrasch bei SACHS, *Stimmen* II. 159 f. und die Anmerkung dazu p. 297.

der Schatten Esaus vergeht und Gott wie Tau für Israel wird.[1] Wie die Lilie in ihrem Dufte vergeht, so Israel in der Ausübung der Gebote. Wie die Lilie um ihres Duftes willen da ist, so die Frommen um der Erlösung willen. Wie die Lilie zu Anfang und Ende der Mahlzeit auf dem Tische der Könige erscheint, so Israel in dieser und der kommenden Welt. Wie die Lilie unter den Pflanzen, so ist Israel kenntlich[2] unter den Völkern. Wie die Lilie für Sabbat und Festtage, so wird Israel für die künftige Erlösung vorbereitet.

Die Lilie unter Dornsträuchern[3] ist, nach Chanan aus Sepphoris, wer im Trauer- oder Hochzeitshause die Segenssprüche, oder in der Versammlung Unwissender das Schema und seine Benediktionen rezitiert.[4] Die Lilie unter Dornsträuchern ist auch Rebekka, die in böser Umgebung rein gebliebene.[5] Ähnlich die Söhne Korahs.[6] Das Bild wird vielfach verwendet: Israel aus Ägypten schwer herauszuholen, wie die Lilie aus Dornsträuchern.[7] Ebenso verhält es sich nach dem Einzuge in das heilige Land zu den Eingeborenen[8] und endlich bei der künftigen Erlösung, wo das Dorngestrüpp ausgerodet werden muß, ehe die Lilie gepflückt werden kann.[9] Der heilige Sänger betet für Israel, die Lilie unter Dornen, die zerstochen wird, daher die Psalmüberschrift: *ʿal šōšannīm*.[10] Trotz der Stiche bleibt der *šōšannā* ihre Schönheit und Röte — hier dem Targum folgend: die Rose gemeint —: so Israel unter den Heiden.[11] Israel spricht: Ruht des Herrn Schechina auf mir, so bin ich wie die Narzisse des Paradieses und meine Taten wie die Rose im Tale desselben, verläßt mich aber um meiner Sünden willen die Schechina, so gleiche

---

[1] Hosea 14, 6.
[2] Jesaja 61, 9.
[3] HL 2, 2. חוחים nicht etwa Dorn, Stachel, sondern Dornstrauch.
[4] BACHER, *Ag. d. Pal. Am.* III. 675.
[5] BACHER, a. O. II. 243 aus Gen. v. 63 Anf.
[6] M. Ps. 45, 1.
[7] BACHER, a. O. II. 76: Eleazar b. Pědath.
[8] BACHER, a. O. III. 358 Berechja.
[9] BACHER, a. O. III. 78 Aibo.
[10] Raschi, Ps. 69, 1.
[11] Raschi HL 2, 1.

ich der Rose unter Dornen, deren Blätter zerstochen und zerrissen werden wie ich vom Elend des Exils.[1] Daher die Bitte um Erlösung: Aus den Dornen lies die Lilie auf,[2] und das Bild Gabirols für Abraham: Im Dorngestrüppe blühte er auf wie eine Lilie.[3] Auch im Sohar noch — auf die Rose bezogen —: Israel unter der Menge, wie die Rose unter Dornen, über welche sie hervorragt,[4] oder Israel, die einzigartige Rose unter den Blumen der Erde.[5]

Lasset eure (guten) Werke saftvoll sein wie die Lilie, so erklärt Achā aus Lydda die Überschrift des achtzigsten Psalms.[6] Derselbe erklärt: Wenn diese Augen tief auf mir ruhen, übe ich gute Werke, saftvoll wie die Lilie der Tiefe, und stimme an den Gesang aus der Tiefe.[7] Abbā bar Kahănā läßt die Gemeinde sprechen: Gott liebt mich auch, wenn ich in die Tiefen der Bedrängnis versenkt bin, befreit er mich aber, so kommen meine liliengleich saftstrotzenden Triebe und Gesänge[8] zum Vorschein.[9]

Lilie der Tiefe — das ist Naḥšōn b. ʿAmīnādāb, der allen voran sich unerschrocken ins Meer wagte.[10] Lilie der Tiefe wurde Israel, als es am Meere Gott schaute.[11] Dem Sohar ist diese Tiefe die Urtiefe, der Urgrund alles Seins.[12]

‚Lilienumzäunt'[13] wird einmal auf die Worte der Lehre,[14] sonst auf das Synedrion, die wie auf runder Tenne sitzenden siebzig

---

[1] Targum HL 2, 1. 2.

[2] Pizmon f. d. 17. Tammuz: מחדק לקוט שושן. S. Prins, *Abudr.* p. 75 n.

[3] Prins, p. 17: במשוכת חדק פרח כשושן.

[4] כוורדא בין כובין Sohar I. 137ᵃ III. 37ᵇ.

[5] II. 189ᵇ.

[6] Bacher a. O. III. 145 aus MPs. 80.

[7] Ps. 130, 1. Bacher a. O. 149 aus MCant. 2, 1.

[8] שיר — שרון.

[9] Bacher a. O. II. 498 aus MPs. 1, 20. MCant. 2, 1. Ähnlich Bacher III. 384 Berechja. MCant zutta p. 25 Buber.

[10] Machiri Ps. 69, 1.

[11] Daselbst.

[12] I. 221ᵃ, III. 107ᵃ.

[13] HL 7, 3.

[14] Bacher a. O. III. 265 aus MPs. 2, 20. MCant. 7, 3.

Ältesten, bezogen.[1] Auf dasselbe wird die Psalmüberschrift *šōšan ʿēdūth*[2] gedeutet, wie in Targum und Midrasch die Überschriften von Ps. 45, 69 und 80. Zu Ps. 45 erläutert Raschi ausführlich: der Sang gelte den Gelehrten, die zart und schön sind wie die Lilie und voll guter Werke wie diese saftstrotzende Blume. Sonst sieht man im Lilienzaune auch den Zaun des Gesetzes, der Israel einhegt und, obwohl luftig und leicht, nicht eingerissen wird.[3] Eine Anspielung auf die rote Lilie findet der große Agadist LEVI in diesem Bibelverse.[4]

Mein Geliebter ist hinab in seinen Garten gegangen zu den Balsambeeten, in den Gärten zu weiden und Lilien zu pflücken.[5] Mein Geliebter — Gott — ging hinab in seinen Garten — die Welt — zu den Balsambeeten — zu Israel —, in den Gärten — den Völkern der Welt — zu weiden und Lilien — die Frommen — zu pflücken, die Gott im Tode aus ihrer Mitte entfernt, so legt R. Simon b. Lākīš den Schriftvers in einer Trauerrede aus.[6] Sonst sieht man in dem Garten Synagogen und Lehrhäuser, aus denen die Frommen hinweggeholt werden.[7] Im Targum, wie immer auf die Rose bezogen: Wie einer, der aus den Beeten Rosen pflückt, hat Gott Israel in Babylon aufgelesen. Gott liest die Verdienste des thoralernenden Israel auf, um sie in sein Gedenkbuch einzutragen.[8] Der unter Rosen weidet: die Taten der gegen Amalek unter Josua ausziehenden Frommen gleichen der Rose.[9]

---

[1] BACHER a. O. III. 545. Targum HL. Abot Natan 2 Anf. Jelamdenu bei AR. GRÜNHUT, Likk. v. 92[b]. Tanch. Debar. 3. Gen. r. 74, 15. Sohar III. 233[a], Ibn Esra z. St.

[2] Ps. 60, 1.

[3] Snh. 37[a] BACHER a. O. III. 609. Pes. r. 35[a b]. Raschi z. St.

[4] BACHER a. O. II. 387. MPs. 2, 12. 79 n. 1. BUBER. MCant. und Abot Natan 2 Anf. Lev. r. 12 und 19. Pes. r. 35[b] FRIEDMANN z. St.

[5] HL 6, 2.

[6] BACHER a. O. I. 401.

[7] MCant. z. St.

[8] Raschi z. St.

[9] Targum HL 2, 16.

‚Seine Lippen *šōšannīm*‘:[1] die Lippen der Lernenden (*šeššōnīm*), der Weisen, die mit der Thora sich beschäftigen.

Henoch wird bei Lebzeiten der Erde entrückt, wie man die Lilie pflückt, ehe sie ihren Duft verliert.[2]

Kränze aus Lilien gebühren dem König.[3] Ein König entdeckt in seinem gänzlich verwilderten Obstgarten eine *šōšannā šellᵉwārād*, also wohl eine Rosenblüte und steht um der einen Blume willen von der Ausrodung des Gartens ab: also übte Gott dem ganzen Menschengeschlechte gegenüber Schonung um Israels willen.[4]

Chanoch Sundel Lurie erläutert in seinen 1842 erschienenen naturphilosophischen Betrachtungen zu *perek šīrā*[5] den Schriftvers: ‚Ich will Israel wie Tau sein, es blühe wie die Lilie‘ folgendermaßen. Seien wir empfänglich für den göttlichen Ruf zur Buße, wie die Lilie für den Tau, der sie befällt, empfänglich ist. Die Naturforscher nehmen an, daß der Duft der Blüten (*šōšannīm* in weiterem Sinne) vom Tau stamme. Dieser befällt zwar alle Pflanzen gleicherweise, der Schöpfer aber hat der zum Duften bestimmten Lilie den nach oben geöffneten Blütenbecher verliehen, damit er die Tautropfen aufnehme, während diese bei anderen Pflanzen auf die Außenseite fallen und, statt aufgesogen zu werden, zu Boden fallen. Der Tautropfen aber wird in der *šōšannā* zum Wohlgeruch. Darum heißt Israel *ḥăbbăṣṣelet*, d. i. die noch zur grünen Knospe gefaltete Blüte, die aber durch den Tau des göttlichen Wortes zur farbenreichen *šōšannā* erblüht. Lurie denkt wohl an die in die Kelchblätter eingeschlossene Rosenknospe. Er führt dann weiter aus, wie die grüne Hülle der Körper, die umschlossene, gefaltete Blüte aber die Seele sei, die in Leiden geläutert die Hülle abstreift und in Buße und guten Werken erblüht.

Zur Vergleichung sei aus dem Bibellexikon des Peter Bod,[6] eines ungarischen protestantischen Schriftstellers (geb. 1712), folgendes

---

[1] HL 5, 13.

[2] Sohar I. 56ᵇ. Kompliziertere kabbalistische Deutung Sohar III. 263ᵃ.

[3] MPs. 45, 1 auch Machiri. Ziegler, *Königsgleichnisse* 9.

[4] Ziegler, *Königsgleichnisse* 291.

[5] f. 51ᵇ Preßburg. [6] *Leksikon*, 1746 s. v. liliom.

angeführt: ‚Die Lilie ist Symbol der Kirche. Wie die Lilie unter Dornen: so wie uns die Lilie lieber ist als die Dornen, so die Kirche lieber als die Gesellschaft der Ungläubigen. Wie die Lilie von den Dornen, so wird die Kirche von den Ungläubigen verletzt. Besonders aber ist die Lilie Sinnbild des einzelnen Gläubigen. „Dein Bauch ein lilienumhegter Getreidehaufen“: in deiner Gemeinde ist die reiche und gesunde seelische Nahrung umgeben von Gläubigen, die von Glauben und guten Taten duften. Das Lilienöl ist Wöchnerinnen zuträglich, d. h. die duftende und kräftige Wissenschaft Christi, mit der er seine Kirche in ihrer Not belebt und sie befähigt, selbst in Leiden viele Söhne zu gebären.‘

Die kirchliche Symbolisierung der Lilie, zum Teile auf der jüdischen fußend, klingt noch in DELITZSCHS Kommentar zum HL stark nach. Die symbolische Bedeutung der Lilie in der christlichen Welt geht auf die Bilder des Hohenliedes zurück. Die himmlische Reinheit ward in der Lilie — der Madonna-Lily der Engländer — angeschaut und mit Lilienblüten ohne Staubfäden wird der Engel der Verkündigung dargestellt. HERMANN CHRIST gibt[1] eine kurze Zusammenfassung der Darstellungen der weißen Lilie auf Bildern von Mariä Verkündigung. Die ältesten weist er bei Simone Martini (gest. 1344) und Lippo Memmi (1357), Lionardo da Vinci (1519) — auch Botticelli malt den Erzengel mit der Lilie — bei Hubert und Jan van Eyck (1432), bei Hans Holbein d. Ä. (1524) und anderen nach.

Die jüdische Dichtung, auf Sprachschatz und Bilder der Bibel angewiesen, verwendet die *šōšannā* im Sinne der Bibel und der Agada, so daß bei synagogalen Dichtern *šōšannā* ohne weiteres für Israel steht. So im bekannten Ḥanukkaliede[2] eines Mordechaj:

Alles Öl ward unrein von Leichen,
Doch mußte den Lilien zum Zeichen
Der letzte der Krüge gereichen.

Wie die biblischen Wendungen und Bilder die Phantasie der jüdischen Dichter beherrschen, ist am Beispiele der *šōšannā* bei dem

[1] *ZDPV* 22, 65 f. Hehn[6] 250.
[2] Māʿōz ṣūr. S. *Jew. Enc.* s. v.

größten, bei JEHUDA HA-LEVI augenfällig zu zeigen. Wo er *šōšannā* neben der Rose — *wārād* — erwähnt, meint er jedenfalls die Lilie;[1] der weißen Lilie wird ein duftiges Gewand verglichen, das dem Dichter geschenkt wurde:

Konnt' es der Sonne Glanz entziehn?
Hat es der Lilie Blättern ihn entliehn?[2]

Die rote Lippe, der *šōšannā* verglichen, wird die Feuerlilie meinen, doch kann auch die Rose gemeint sein;[3] obwohl dies bei arabisch-sprechenden Schriftstellern unwahrscheinlich ist.

Die Lipp' der Feuerlilie nicht vergleichet,
Die edle, deren Farbe nicht verbleichet.

‚Rubinen-Lippen, Perlen-Zähne, Augen mit des Pfeiles Blitzen, der Schläfen Pracht wie roter Lilien'.[4]

Das biblische Bild: seine Lippen Lilien (שפתותיו ש׳) (HL 5, 13) ist in der Verbindung von לחי שושן nicht bloß bei ihm beliebt.[5] Das Blumenblatt selbst als Wange (לחי) angesehen: Sie lacht meiner Zähren, wie die Lilie lacht, ob auch der Wolken Träne ihre Wangen netzt.[6] Der Dichter begrüßt den nahenden Frühling:

Die Wolke erbarmt sich der durstenden Au
    Gleich Liebeszähren
Auf Lilienwangen schon senkt sich ihr Tau.[7]

---

[1] I. p. 200 Nr. 137, Z. 17 BRODY: in seinem Garten
ורד ושושנה חברו והתערבו בל נתקו.
Auch: ציץ ושושן II. p. 217, Nr. 6, Z. 4.

[2] I. p. 181, Nr. 122, Z. 6:
אם גולה לבנת מאור שמש
או מעלי שושן מאֻספת

[3] II. p. 323, Z. 13: לחיו — לא בשושן יֵחד נכבד מנהו כי בעיניו עמד.

[4] II. p. 13, Nr. 8, Z. 3: ורקת הוד כשושנה אדמה.

[5] II. p. 54, Z. 23: לחי שושן ועיני קוספים. I. Noten p. 172 BRODY: Tarschisch p. 44: שושן לחיהם; p. 45 להיה כשושן. Gabirol: ihre Lippe wie die Lilie, rot wie Blut. BRODY und ALBRECHT, p. 38, Nr. 36, Z. 3.

[6] II. p. 234. Z. 17: תשחק לדמעתי כשושנה תשחק ודמעת עב עלי לחיה.

[7] I. p. 171, Nr. 113, Z. 1.
רחמי עבים יהמיו לערוגה גן ירק
כדמעות חשק טלם בלחי שושן נזרק

An anderer Stelle:

Wie Manna auf der Lilien Wange die Tränen aufgelesen.[1]

Weiter steht dann Lilie schon direkt an Stelle der Lippe: ‚das Haar beginnt sein fein Gewebe um die Lilien zu weben'.[2] ‚Mein Geliebter ist hinabgegangen in seinen Garten .... zu weiden in den Gärten und Lilien zu pflücken'[3] gibt in den beiden letzten Versgliedern eine beliebte Musivformel zur Einkleidung der Gedanken. Die Weisen von Tyrus sind

Freunde, die pflücken die Lilien der Klugheit,
Brüder, die weiden am Felde der Einsicht.[4]

Der Geliebte wird aufgefordert:

In ihren Gärten weiden, Freund, nicht zögere dein Sinn,
Zum Beet der Liebe, Lilien zu pflücken, ziehe hin.[5]

‚Lilien zu pflücken' bildet im Wechsel mit ‚in Gärten zu weiden' den Kehrvers eines Liedes zum Hochzeitsabbath.[6] Das biblisch-agadische Bild; wie die Lilie unter Dornen, so Israel unter den Völkern klingt nach in dem Huldigungslied an Samuel ha-Nagid:

Dein Schutz birgt sie vor Stämmen, die sie knechten,
Wie Dornen sich mit Lilien verflechten.[7]

---

[1] I. p. 34, Nr. 25, Z. 6: וכמן על לחי שושן לקטו. BRODY, Noten p. 66 führt dazu aus Charîzî an: ודמעות קטן בלחי השושן.

[2] II. p. 321, Nr. 112, Z. 11.

[3] HL 6, 2.

[4] I. p. 97, Nr. 68, Z. 53:

דודים בשושני מזמות לקטו רעים בגני התבונות רעו

Dem Reim zuliebe verbindet Samuel ha-Nagid Lilien mit בצר statt mit לקט BRODY und ALBRECHT, p. 33, Nr. 26, Z. 4. Einem Wortspiel zuliebe taucht bei ihm auch das biblische סוגה בשושנים auf, a. O. p. 33, Nr. 27, Z. 5.

[5] II. p. 30, Z. 12:

דודה רד מה תתאחר לרעות תוך גניה
לערוגת אהבה סורה ללקט ששניה

Ähnlich II. p. 26, Z. 14: לעלות ולרעות בגנים רד צבי וללקוט שושנים.

[6] II. p. 51, Nr. 52.

[7] I. p. 86, Nr. 61, Z. 14:

בצלך יחיו עם גוי מעבידם
כשושנים דרים בין דרדרים

Ähnlich an Ahron Alemani im Abschiedsliede:

Und sondre Löwen du von Lämmern
Und Lilien von abgerißnen Dornen.[1]

Šōšan und *ḥabaṣṣeleth* verbunden wie im HL: ‚Lilie der Lieblichkeit und Zeitlose der Schönheit'[2] und ähnlich: ‚Lilie der Täler und Myrte von Saron'[3] als Umbiegung von HL 2, 1.

Das Psalmwort: ‚Die unter Tränen säeten, werden mit Jubel ernten'[4] wird in einem Hochzeitsliede variiert:

Die in der Trennungszeit mit Tränen du gesäet,
Die Lilien pflücke unter Jubel heut.[5]

Israel ‚blühe wie die Lilie'.[6] Beginn eines Hochzeitsliedes:

Der Bräutigam blühe wie die Lilie inmitten der fröhlichen Freunde.[7]

Die frühvollendete Tochter beklagt der Dichter als

Lilie, vor der Zeit gepflückt.[8]

Das Lied seines Freundes wird dithyrambisch gefeiert und da heißt es unter anderem:

Wär aus des Gartens Beeten es gepflückt,
Es wären Lilien, die man gepflückt.[9]

Mose Ibn Esra sieht in den ‚Scharen der Höhe', den ‚Sternen des Abends' ‚Lilien im blühenden Garten'.[10] Granatäpfel im Liliengarten

---

[1] I. p. 116, Nr. 80, l. Z.:
והבחין בין שהלים לרחלים
ושושנים לבין קוצים כסוחים

[2] I. p. 133, Nr. 91, Z. 1: שושן הסדים וחבצלת יפי.

[3] II. p. 288, Nr. 60, Z. 2: שושן עמקים והדס שרון.

[4] Ps. 126, 5.

[5] II. p. 277, Z. 33:
ושושנים זרעתמו בדמעה
ימי פרוד רעם היום ברנה

[6] Hosea 14, 6.

[7] II. p. 43: יפרח חתן כשושן.

[8] II. p. 137, Z. 16: שושנה בלא עתה קטופה.

[9] I. p. 17, Z. 33 f.: אם נקטפה מבין ערוגת גן היו כשושנה קטופיה. Vgl. noch II. p. 231, Z. 5 קם אות לשושני ערוגות מערב und I. p. 100, Nr. 70, Z. 28: מסבלות בתפוח ורמון ושושנים ועליהן תרופות.

[10] Dîwân-Ms., Brody, *Juda Halevi* I. Noten p. 205 Hagoren VII. 67 n. 35. Schon Gabirol, Dukes Schire Schlomo p. 55, Nr. 53: Die Himmel ein Beet, die Sterne die Lilien. Brody und Albrecht p. 39.

sind ihm die Brüste der Braut.[1] Lilien streut der Lenzeswind im Garten aus.[2] Abraham Ibn Esra regt sich über den Kalirschen Versanfang: שושן עמק אימה: in ungewohnter Weise auf.

Des Tales Lilie sieh verschüchtert bangen,
Den Weihetag zu feiern voll Verlangen,
Vor dir sieh Stamm und Äste im Verein,
Dir büßend heut des Lebens Kraft zu weihn.[3]

Ihm, sagt Ibn Esra, ist die heilige Sprache wie eine Stadt ohne schützende Mauer, er tauscht masculina und feminina, sagt שושן עמק statt שושנת und setzt dazu das Adjektivum אימה! Außerdem, so setzt er in Verkennung des dichterischen Bildes hinzu, wie kann man der Lilie Furcht und Schrecken zuschreiben, während ihr nur die Attribute ‚gepflückt‘, ‚saftig grün‘ oder ‚verdorrt‘ zukommen?[4] ‚Seine Lippen Lilien‘ bezeichnet nach Ibn Esra die Engel, die zum Menschen gesandt werden, wie Gabriel.[5] Der Sommer rühmt sich bei ihm,

Er habe Blüten, Früchte, Blätter
Und Lilien, Cyperblumen, Aloë hätt’ er
Wie eine Braut, die pranget im Gewand![6]

Die biblische *šōšannā* hat auch heute noch ihren Zauber bewahrt. Widmann läßt den ‚Heiligen‘ sprechen:

Susannenblumen seh ich purpurn blühen
Und denke, daß sie wenig sich wohl mühen,
Zu weben dies ihr königliches Kleid,
Das Salomons Pracht und Herrlichkeit
Weit überstrahlt.[7]

---

[1] Brody und Albrecht, Šaʿar ha-šīr, p. 70, Z. 35.

[2] A. O., p. 64, Z. 27.

[3] Sachs, *Übersetzung zum Machsor* iv. 269.

[4] Ibn Esra zu Koh. 5, 1.

[5] Zu HL 5, 13.

[6] Rosin, *Reime und Gedichte des Abr. Ibn Esra* i. 106, Z. 40—41.

[7] J. V. Widmann, *Der Heilige und die Tiere* iv.

Eine neue Bezeichnung des Pronomen absolutum im Ägyptischen.

Von

Hermann Junker.

Die Sonderstellung der Grammatik der Spätzeit tritt nirgends schärfer hervor, als im Gebrauch der Pronomina; unter anderem findet sich dort eine Anzahl neuer Bildungen, die sich neben den älteren Formen einbürgerten, oder auch dieselben verdrängten.

Den in meiner ‚Grammatik der Denderatexte‘ § 51 ff. angeführten Pronomina absoluta muß nunmehr eine weitere Bildung oder Umschreibung hinzugefügt werden, deren Existenz mir bei der Bearbeitung der Edfutexte klar wurde.

I. *im-*.

1. Schreibungen.

1. Pers. sing. masc. ; [vom König gesagt]; .

fem. ; .

2. Pers. sing. masc. ; ; .

3. Pers. sing. masc. ; ; .

fem. .

3. Pers. plur. .

2. Bedeutungserweise.

a. ‚Ich gebe dir das Weltall . . . was darinnen ist . . . dein ist es, du bist sein Herr, nichts ist dabei, was sich dir entzieht.' ROCHEM. *Edfu*[1] I, 112. Ähnlich ein Paralleltext: . Ebend. II, 73.

Dagegen steht ebend. II, 60: ‚. . . was Nwt *ḥ3d* macht, was Geb trägt: dein ist es, du bist sein Herr.' Var. ebend. I, 62: .

Dem Ptolemäer sagt zufolgedessen dasselbe wie .

Worte des kleinen Horus: ‚Ich bin Re, der aus der Nenet hervorkommt [. . . die . . . Götter lobsingen vor mir].' MAR. *Dend.*[2] III, 8.

Ptolemäus IV. spricht zu Ptolemäus III. und Berenike: ‚Ich bin der Erbe, euer Thronfolger, ich erhielt das Königtum auf euer Geheiß.' ROCHEM. *Edfu* II, 40.

Isis ruft in einem Klagelied ihrem Gatten zu: ‚O Osiris . . .' ‚Deine Schwester bin ich, trauernden Herzens, [deine] Frau, vor Kummer (*śnm*) krank.' Ebend. I, 211; vergl. ebenda I, 159; II, 77.

Horus erhält in der Beischrift zur Darbringung von Schminke die Titel: ‚Vertreter des „Leuchtenden" in der Nacht; er ist ein zweiter „Ewiger" [Re].' Ebend. I, 88.

Ptolemäus IV. wird durch folgende Worte mit Harendotes identifiziert: [‚Es kommt der König . . . zu dir, Osiris'] ‚Es ist Horus, der Sohn, der seinen Vater schirmt.' Ebend. I, 216.

---

[1] ROCHEMONTEIX, *Le Temple d'Edfou.*

[2] MARIETTE, *Dendérah.*

Arsinoë spricht, auf ihren Gemahl hinweisend, der Osiris ein Opfer bringt: (sic) [Var.] ,Nimm es von seiner Hand, es ist ja dein Sohn, nimm an sein Opfer.' Ebend. I, 92.

Der König überreicht Amon einen Kuchen mit den Worten: ,. . . Koste seinen süßesten Geschmack es ist ja die Speise deiner Majestät.' Ebend. II, 47. Dieselbe Phrase kehrt ebend. I, 103 wieder bei der Darreichung der *mȝʿ-t*: ,Deine tägliche Speise ist es.'

,Heil dir, Osiris . . . ,Es kommen die *šḫm-w* es sind die Herren der *itr.tj*.' Ebend. I, 209.

b. Die Fälle, in denen *im-* den anderen Pronomina absoluta im selben Satzgefüge parallel gebraucht wird, seien hier eigens angeführt:

α. Neben *ỉnk*, *ntk* usw. Hathor spricht dankend zum König: ,Ich gebe dir . . . was die Sonne umkreist, was der Mond erblickt ihr Herr bist du, du bist ihr Herrscher.' Ebend. I, 62.

β. Neben *ỉnwj*. Der König räuchert und libiert seinen vergötterten Ahnen und spricht dabei: (sic ?) ,Ich bin euer Sohn, bin aus euch hervorgegangen, euer Nachfolger auf Erden bin ich.' Ebend. I, 42.

γ. Neben *twt*. Bei der Zeremonie des Räucherns der Uräusschlange deutet Arsinoë auf Ptolemäus IV. und spricht zu Horus: ,Er ist dein Sohn, der auf deinem Throne steht, er ist es, der der Schlange räuchert.' Ebend. I, 33.

3. Der Gebrauch dieser Konstruktion ist nicht auf die Tempelinschriften der Ptolemäerzeit beschränkt. Schon jetzt lassen sich einige Beispiele aus früherer Zeit anführen, und gewiß wird sich die Zahl derselben vermehren, wenn jetzt nach der richtigen Erkenntnis der Ausdrucksweise die Texte daraufhin einer Durchsicht unterzogen werden; doch so ausgedehnt wie in der Spätzeit ist der

Gebrauch früher sicher nie gewesen. SETHE, *Urkunden*, IV, 17, 13[1] steht ‚Der, dem wir dienen ist er.' Den Pyramidentexten ist folgender Beleg entnommen: ‚O N. N., Geb bringt dir den Horus, daß er dich schirme er bringt dir die Herzen der Götter, ihr Herr bist du.' MASPERO, *Pyram. de Sakk.*, S. 123.

4. Über die Entstehung der neuen Pronominalbildung läßt sich Sicheres nicht sagen. Der Umstand, daß *ỉm-* nur als Prädikat im Nominalsatz zu belegen ist, legt den Gedanken nah, daß es ursprünglich ein präpositioneller Ausdruck war. Vielleicht kann man darauf hinweisen, daß *m* die Identität bezeichnet [z. B. *ỉwf m bỉk* ‚er ist der Sperber'], und in der Apposition gebraucht wird. Oder es konnten, wie SETHE mir vorschlägt, möglicherweise Sätze wie die folgenden zur Entstehung der neuen Formen geführt haben:

‚Sie erkennen ihren Herrn in dir.' Dendera L. D. IV, 53; (sic?) ‚Sie sehen ihren Gott in dir.' ROCHEM. *Edfu* I, 209.

In jedem Falle wurde aber ein solcher Zusammenhang von den Ptolemäern nicht mehr empfunden, und ihnen galt *ỉm-* als ein in bestimmten Fällen gebräuchliches Pronomen absolutum, so wie *ỉnk* und die anderen.

II. *r-*.

1. Eine ganz verwandte Bildung liegt vor in *r-*, z. B.: ‚Thot bin ich, der die neun Götter erfreut.' Ebend. I, 470. Die Parallele ebend. I, 208 hat . Ebend. I, 471 steht: . . . ‚Horus bin ich, der seinem Vater opfert, . . . ich bin der Sohn der Geiergöttin.'

Die Königin spricht, auf ihren Gemahl weisend, zum Gotte: ‚Dein Thronfolger ist er, sein Erzeuger bist du, [er ist dein Bild an der Spitze der Lebenden].' Ebend. I, 51.

[1] Nach freundlicher Mitteilung von SETHE.

Der Wasserspeier am Dache zu Dendera sagt von sich: (sic?) ‚Der Löwe (o. ä.) bin ich, der Herrscher der Wüste.' DÜMICHEN, *Histor. Inschr.* II, 35 *b*.

2. In dieser Bildung wird die alte Hervorhebungspartikel *r* stecken, die sich in den Ptolemäertexten gerne mit dem Pronomen absolutum *twt* verbindet; doch wird neben nur als Subjekt im Nominalsatz verwendet, während *r*- nur als Prädikat zu belegen ist.

Erklärung.

Der trotz mancher Vorboten doch überraschend schnell gekommene Tod meines Freundes und Kampfgenossen Eduard Glaser († 7. Mai 1908, abends 9 Uhr) hat mir in erschütternder Weise gezeigt, zu was schließlich eine fortgesetzte, wenn auch ursprünglich den edelsten Motiven entsprungene Fehde führen könnte, nämlich zunächst Haß übers Grab hinaus und dann endlich vielleicht doch noch Reue, für die es dann aber zu spät ist. Denn stets hängen sich bei solchen Fehden die menschlichen Leidenschaften daran und die gegenseitige Erbitterung steigert sich und wächst, statt sich zu einer auch dem Gegner gerecht werdenden Milde abzuklären.

Glücklicherweise hat sich Eduard Glaser im August vorigen Jahres, gewiß in Vorahnung seines Todes, mit dem Manne, den er von jeher, zu Recht oder Unrecht, für seinen Hauptgegner gehalten hatte, mit Herrn Hofrat Prof. Dr. D. H. Müller, noch ausgesöhnt. Wie es immer im Leben der Fall ist, so wird hier anfangs auf beiden Seiten gefehlt worden sein, es traten Mißverständnis um Mißverständnis dazu, und schließlich schien das krankhaft gewordene Mißtrauen und die alles Maß übersteigende Polemik des sonst so edel angelegten, verstorbenen Freundes jede Aussicht auf dereinstige Aussöhnung und Verständigung mit Herrn Hofrat Müller auszuschließen. Gottlob ist der Fall, daß sich das Grab über dem einen der beiden Gegner schließen sollte, nicht eingetreten: als Freund, der Vergebung erhalten und gegeben, durfte Glaser diese Erde verlassen.

Mich aber hat sein Tod als Memento mori so erschüttert, daß es mir ein Bedürfnis ist, auch meinerseits das Kriegsbeil zu begraben und hiemit öffentlich, mit der Bitte um möglichst baldigen Abdruck, zu erklären,

daß ich jedes harte und verletzende Wort, das ich in meinen Schriften, vor allem in meinen ,Aufsätzen und Abhandlungen',[1] bei meiner Polemik gegen Herrn Hofrat Prof. Dr. D. H. MÜLLER gebraucht, hiemit in aufrichtigem Bedauern feierlich zurücknehme.

Ob Herr Hofrat MÜLLER mir so schnell verzeihen kann, ist eine andere Frage. Vielleicht überzeugt ihn aber, falls Gott mir noch ein bis zwei Jahrzehnte zu wirken schenkt, die Zukunft, daß, sogar auch, wenn ich ihm gelegentlich wissenschaftlich gegenübertreten müßte, er es fortan mit einem Fachgenossen zu tun hätte, aus dessen Worten er Hochachtung und das Bestreben, ihm in allem gerecht zu werden und das frühere gut zu machen, herausfühlt.

München, am 16. Mai 1908.

Prof. Dr. FRITZ HOMMEL
auswärt. Mitgl. der böhm. Ges. der Wiss. in Prag.

Dieser loyalen Erklärung des Herrn Prof. Dr. F. HOMMEL möchte ich einige Worte hinzufügen. Am 24. August 1907 erhielt ich von Herrn Dr. EDUARD GLASER telegraphisch die Anfrage, ob er mich in Gutenstein, wo ich die Sommerferien verbracht habe, behufs einer persönlichen Aussprache besuchen darf. Ich antwortete telegraphisch mit Ja. Am folgenden Tage kam Dr. GLASER gegen elf Uhr vormittags und blieb bei mir bis gegen sechs Uhr abends. Die wenigen Stunden haben genügt, um das Mißtrauen, das ihn durch Jahrzehnte beherrscht hatte, zu beseitigen und ein aufrichtiges Einverständnis herbeizuführen. Aus der Korrespondenz, die zwischen uns stattfand und die bis knapp vor sein Hinscheiden reicht (meine letzte Karte

[1] Und hier wiederum in erster Linie in dem dort S. 129ff. abgedruckten, auch als Separatbroschüre ausgegebenen Aufsatz ,Die südarabischen Altertümer des Wiener Hofmuseums'.

an GLASER trug das Datum 5. Mai 1908), drucke ich, wie ich glaube im Sinne Dr. GLASERS, folgenden Brief (München, 28. September 1907) ab:[1]

Seit meiner Abreise von Gutenstein quält mich Ein Gedanke!

Unser Friedensschluß von Gutenstein darf weder für Sie noch für mich eine unhaltbare Situation schaffen. Für mich ist die Situation ja ganz günstig; denn ich habe in den ‚Altjem. Nachrichten' meinen ganzen Groll gegen Sie abgelagert und daraus schon in meinem Aprilbrief[2] (auf Grund Ihres Schweigens) die erforderlichen versöhnlichen Konsequenzen gezogen, denen ich durch meine Reise nach Gutenstein im August die endgiltige Sanktion gab. Dabei erklärten Sie jedoch, von meinen Ausführungen in den ‚A. N.' absichtlich keine Kenntnis genommen zu haben und keine nehmen zu wollen, obzwar Sie von verschiedenen Herren auf den Inhalt aufmerksam gemacht worden seien. Dadurch begeben Sie sich aber in eine Situation, die ich nicht billigen kann. Jetzt, wo die Aussöhnung erfolgt ist, kann und darf ich nicht wünschen, daß Sie vor der wissenschaftlichen Welt in aller Ewigkeit in ungünstiger Beleuchtung dastehen. Es ist mir also ein Herzensbedürfnis, daß Sie aus dieser Lage herauskommen. Da habe ich denn die Empfindung, daß Sie sobald als möglich[3] in einer wissenschaftlichen Zeitschrift, am besten in der *WZKM*, eine kurze und nicht verletzende Erklärung veröffentlichen sollten, in welcher Sie zu meinen Behauptungen Stellung nehmen, ausdrücklich betonend, daß Sie nur infolge anderweitiger Arbeiten oder auch absichtlich bisher von meinen Behauptungen keine Notiz nahmen, diesen jedoch nunmehr sei es im Allgemeinen, sei es im Besonderen, ein formelles Dementi entgegensetzen, indem Sie etwa dies oder jenes als Ausfluß meiner Aufregung bezeichnen oder ähnlich.

So ist der langjährige Streit dann auch formell beendigt. Ich halte diese Formalität in Ihrem Interesse sowohl wie im Interesse der dauernden Aussöhnung — diese hatten wir ja beide im Auge — für notwendig. Es soll keinen Sieger und keinen Besiegten geben, auch keinen Zank mehr und keine Wortklauberei und auch keine Rechthaberei. Wir decken über die Vergangenheit einfach den Schleier des Vergessens und Vergebens; denn wir stehen beide an der Schwelle des Alters und wollen dereinst einmal ruhig und nicht unversöhnt ins Grab sinken.

Auf diesen Brief antwortete ich Dr. GLASER, daß ich auch jetzt die ‚Altjemenischen Nachrichten' nicht lesen und auch keine öffent-

---

[1] Der Abdruck wurde von zwei Freunden Dr. GLASERS mit dem Original verglichen (MÜLLER).

[2] Dieser Brief blieb unbeantwortet (MÜLLER).

[3] Nach meinem eventuellen Tode — wer kann wissen, wann man stirbt? — könnten Sie es nicht mehr; denn wer würde Ihnen Glauben schenken?

liche Erklärung in dieser Sache abgeben möchte. Mir genüge es, wenn er den wahren Sachverhalt kenne.

Im Zusammenhange mit diesen Vorgängen wird man die spontane Erklärung des Herrn Prof. Dr. F. Hommel verstehen und würdigen können. Nach dieser Erklärung halte ich auch meinerseits die langjährige Fehde, die mir viel Kummer und Ärger gemacht und die unberufenen Elementen mich zu verdächtigen Anlaß gegeben hat, für abgeschlossen und nehme diese aufrichtige Erklärung Prof. Hommels gerne und aufrichtig zur Kenntnis.

D. H. Müller.

Die Verleihung des Titels ‚Fürst der Muslimen' an Jûsuf ibn Tāšfîn.

Von

Karl Wilhelm Hofmeier.

Gelegentlich einer größeren Arbeit, bei welcher ich mich eingehender mit den Staatstiteln der Chalifen zu beschäftigen hatte, mußte ich notwendigerweise auch auf den Titel امير المسلمين d. i. ‚Fürst der Muslimen' Rücksicht nehmen, obwohl derselbe — wie gleich hier bemerkt sei — offiziell von den Chalifen nicht geführt wurde. Der Umstand jedoch, daß seine Bedeutung sich von der des hervorragendsten Staatstitels des Chalifates, dem امير المؤمنين d. i. ‚Fürst der Gläubigen', mehr durch die Form als durch den Inhalt unterscheidet, wie auch die Tatsache, daß er einer jener wenigen Titeln blieb, die bei dem Zerfall des Chalifenreiches von den größeren oder kleineren Dynasten, die sich der Trümmer des Reiches bemächtigten, nicht usurpiert, sondern vom Chalifen selbst als hervorragende Auszeichnung verliehen wurden, macht uns gerade diesen Titel und seine Träger interessanter.[1]

Der erste, dem er zuerkannt wurde, war der Feldherr Saʿd ibn Abî Waḳḳâṣ,[2] der ihn wegen seiner ausgezeichneten Kommando-

[1] Bevor ich in die weiteren Darlegungen eingehe, komme ich einer angenehmen Pflicht nach, meinen verehrten Lehrern, den Herren Hofrat Professor Dr. Josef Ritter von Karabacek und Professor Dr. Maximilian Bittner für ihre vielfachen Ratschläge, mit welchen sie mich bei meiner Arbeit unterstützten, meinen wärmsten Dank auszusprechen.

[2] Ibn Ḫaldûn, Proleg., ed. Slane, Tom. I, p. 409: وكان الصحابة ايضا يدعون سعد بن ابى وقّاص امير المسلمين لامارته على جيش القادسية.

führung in der entscheidenden Schlacht von el-Ḳâdisijje vom Chalifen ʿOmar erhalten hatte; von da an kommt meines Wissens dieser Titel nicht mehr vor, bis im 5. Jahrh. d. H. der Almorawide Jûsuf ibn Tāšfîn als Träger desselben erscheint.

Die Umstände, welche hiezu geführt haben, sind wichtig genug, um einer Prüfung unterzogen zu werden. Es sei mir deshalb gestattet, zunächst in kurzen Zügen die historische Bedeutung Jûsufs zu skizzieren.

Vom ersten Herrscher aus der Dynastie der Almorawiden zum Statthalter ernannt, brachte er es in einem Zeitraume von wenigen Jahren so weit, daß er als der eigentliche Herr eines Reiches galt, dessen Grenzen sich von Algier im Osten bis nach dem Sudan im Süden und bis an die Meeresküste im Westen erstreckten. Alle Aufstände, die im Reiche gegen ihn ausbrachen, schlug er nieder, der Ruf seiner Tapferkeit drang über die Europa von Afrika trennende Meerenge von Gibraltar, das Lob seiner ausgezeichneten Herrschertugenden ließ die Herzen der spanischen Araber, die von den Christen immer mehr bedrängt wurden, ihm entgegenschlagen. Nur mit den größten Anstrengungen vermochten sich auf der pyrenäischen Halbinsel die kleinen islamischen Staaten (ملك الطوايف) nach dem Untergange des Omaijaḏenreiches zu behaupten und als schließlich die Not aufs Höchste gestiegen war, da richteten die Fürsten von Sevilla und Granada an Jûsuf ibn Tāšfîn die Bitte, ihnen gegen die ‚Ungläubigen' Hilfe zu leisten. Der schon 79 jährige Fürst leistete dem Rufe Folge und landete bei Algeziras mit einem starken Heere; Alphons vi. von Leon, der eben mit seinen Truppen vor Saragossa lag, hob die Belagerung auf und eilte dem mächtigen Feinde entgegen; bei Zallâḳa trafen sich die beiden Heere; gemäß den Vorschriften seines Propheten forderte Jûsuf seine Gegner zur Annahme des Islâm auf; Alphons lehnte natürlich ab und ließ durch einen Boten dem Jûsuf sagen: ‚Morgen ist Freitag, der Festtag der Muslimen, übermorgen Sabbath, der Festtag der Juden, überübermorgen Sonntag, der Festtag der Christen; so soll die Schlacht also am Montag stattfinden!'[1] Der ritterliche Morawide willigte ein, aber am nächsten Tage, Freitag

[1] El-Karṭâs, ed. Tornberg, p. ٩٧.

den 23. Oktober 1086 n. Chr., überfiel Alphons verräterischerweise den Feind. Schon wandten sich die Truppen der spanisch-arabischen Fürsten zur Flucht, als Jûsuf mit seinem Heere rechtzeitig eingriff und den Christen eine fürchterliche Niederlage beibrachte. Ihre Macht war nun für lange Zeit gebrochen, der Islâm triumphierte in Spanien, das seit der Zeit des glanzvollen omaijadischen Chalifates von Damaskus zum erstenmal wieder unter demselben Herrscher wie Nordafrika stand: Jûsuf ibn Tāšfîn war nun ملك العدوتين, d. i. ‚Beherrscher der beiden Gestade'[1] und von diesem Zeitpunkte an beginnen die Beziehungen zwischen Bagdâd und dem Almorawidenhofe. Einander scheinbar widersprechende Berichte haben bei Beurteilung dieser Beziehungen zu Irrtümern geführt, weshalb in den nachfolgenden Zeilen der Versuch gemacht werden soll, den Zeitpunkt und die Ursachen dieser Beziehungen sowie auch das Resultat der dadurch hervorgerufenen Gesandtschaften zwischen Jûsuf und dem Chalifenhofe festzustellen.

Es ist quellenmäßig sichergestellt, daß die Almorawiden, mit Ausnahme des ersten Herrschers dieser Dynastie, Abû Bakr ibn ʿOmar, den Titel ‚Fürst der Muslimen' geführt haben.[2] Es fragt sich nun: wie sind sie dazu gekommen?

Der wichtigste Bericht hierüber ist von Sojūṭî, weil er der einzig genau datierte und, wie aus dem folgenden hervorgehen dürfte, der glaubwürdigste ist; er sagt:[3]

وفى سنة تسع وسبعين أرسل يوسف بن تاشفين صاحب سبتة ومرّاكش الى المقتدى يطلب ان يسلطنه وان يقلّده ما بيده من البلاد فبعث اليه

---

[1] Ibn Ḫaldûn, l. c. p. 413.

[2] Vgl. die von MAX VAN BERCHEM, *Titres califiens d'Occident*, *Journal Asiatique*, Extrait du numéro de Mars-Avril 1907, p. 31. Note 2 angeführten Quellen; dieselben wären noch zu ergänzen durch: Abulfeda, ed. REISKE, Tom. III. p. 156, 264, 272, 356; Ibn Abî Dinâr in MICHELE AMARI, *Biblioteca Arabo-Sicula*, Vol. II. p. 290. — Was noch den Punkt betrifft, daß auch dem Abû Bakr ibn ʿOmar der Titel ‚Fürst der Muslimen' beigelegt wird, wie dies z. B. Ibn el-Aṯîr tut, so ist zu bemerken, daß sich dieser selbst in seinen späteren Angaben, auf die wir noch zurückkommen werden, widerspricht.

[3] Sojūṭî, Tārîḫ al-Ḫulafâʾ, ed. Bulaḳ, p. ١٧٠.

الخلع والاعلام والتقليد ولقبه بامير المسلمين ففرح بذلك وسرّ به فقهاء المغرب

‚Im Jahre 79 (479) schickte Jûsuf ibn Tâšfîn, Herr von Ceuta und Marrâkesch (Marokko) zu el-Muḳtadī,[1] um zu bitten, daß er ihn zum Herrscher mache und ihm die Investitur über die in seinen Händen befindlichen Länder verleihen möge. Darauf schickte der Chalife an ihn die Ehrenkleider, die Fahnen[2] und die Bestallung und verlieh ihm den Ehrentitel (*laḳab*) „Fürst der Muslimen“. Darüber freuten sich Jûsuf und die Rechtsgelehrten des Maġrib (Nordafrika).‘

Sojūṭî nennt also das Jahr 479 d. H. = 1068/9 n. Chr., in welchem die Schlacht von Zallâḳa geschlagen wurde, als Datum jener Titelverleihung. Mit der Angabe, daß diese unter dem Chalifate des el-Muḳtadī bi-amr-Allâh sich ereignete, stimmt auch ein Bericht des Ibn-el-Aṯîr überein,[3] der, ohne ein Datum anzugeben, denselben unmittelbar an die Schilderung der Schlacht von Zallâḳa anschließt:

وقال له علمآء الاندلس انّه ليست طاعته بواجبة حتّى يخطب للخليفة وياتيه تقليد منه بالبلاد فارسل الى الخليفة المقتدى بامر الله ببغداذ فاتاه الخلع والاعلام والتقليد ولُقّب بامير المسلمين وناصر الدين

‚Die Rechtsgelehrten Spaniens sagten ihm (dem Jûsuf), daß sein Gehorsam nicht entsprechend sei, ehe er für den Chalifen das Kanzelgebet verrichten lasse und ihm (dem Jûsuf) eine Bestallung mit den Ländern von dem Chalifen zukomme. Daher schickte Jûsuf zum Chalifen el-Muḳtadī bi-amr-Allâh nach Bagdâd eine Gesandt-

[1] Es ist dies der Chalife el-Muḳtadī bi-amr-Allâh (467—487 d. H. = 1075—1094 n. Chr.)

[2] Major H. S. Jarrett, *History of the Chalifs by Jalálúddín ás Sujúṭi,* p. 446 scheint sich über die Bedeutung dieser Worte nicht ganz klar gewesen zu sein; abgesehen davon, daß er الخلع mit dem Singular ‚a robe of honour‘ gibt, setzt er hier den unbestimmten Artikel, bei der Übersetzung des folgenden Wortes الاعلام ‚standards‘ läßt er den Artikel weg. In unserem Falle sind auch solche Kleinigkeiten von Bedeutung, da hier, wie ich es demnächst eingehender behandeln werde, ganz bestimmte Kleider und Fahnen gemeint sind.

[3] Ibn el-Aṯîr, ed. Tornberg, Tom. x. pag. ١٠٢ und ١٠٣.

schaft, worauf dieser ihm die Ehrenkleider, die Fahnen und die Bestallung verlieh und er wurde „Fürst der Muslimen“ und „Helfer der Religion“ (*Nâṣir ed-din*) betitelt.

Diese Meldung ist deshalb interessant, weil sie uns die unmittelbare Ursache der Gesandtschaft Jûsufs nach Bagdâd angibt. Der Fürst war nämlich ein großer Freund der Gelehrten, zeichnete dieselben aus[1] und hörte ihren Rat gerne; daß er ihn auch befolgte, dafür zeugt dieses Beispiel. Merkwürdig ist es immerhin, daß, trotz einer Jahrhunderte währenden politischen Unabhängigkeit des moslimischen Spaniens, ein solcher Rat gerade von Gelehrten dieses Landes ausging. Es kann daraus gefolgert werden, daß sie nur aus dem Grunde den siegreichen Fürsten zu einem politisch so weittragenden Entschlusse bewogen, weil in ihnen die Idee vom Papst-Königtume des Chalifates so lebendig war, daß sie erwarten konnten, Jûsuf würde diesem Rate, dessen Befolgung sein Ansehen unter der orthodoxen Bevölkerung nur zu festigen imstande war, nachkommen. Der Erfolg gab ihnen, wie wir sehen werden, Recht.

Hierzu kommt nun noch eine für die Datierung unserer Begebenheit wichtige dritte Quelle; im el-Ḳarṭâs heißt es nämlich:[2]

وكان يدعا بالامير فلمّا فتح الاندلس وصنع غزاة الزلاّقة واذل الله تعالى بها ملوك الروم وبايعه فى ذلك اليوم ملوك الاندلس وامراؤها الذين شهدوا معه تلك الغزاة وكانوا ثلاثة عشر ملكا فبايعوه وسلّموا عليه بامير المسلمين وهو اوّل مَن تسمّى بامير المسلمين من ملوك المغرب

‚Und er (Jûsuf) wurde el-Emîr benannt. Als er aber Spanien erobert und die Schlacht von Zallâḳa geliefert und Gott, der Erhabene, durch sie die christlichen Könige gedemütigt hatte und ihm am selben Tage die Könige und Emire von Spanien, die mit ihm in jener Schlacht waren, dreizehn an der Zahl, den Eid der Treue leisteten, da huldigten sie ihm und begrüßten ihn als „Fürsten der

---

[1] Ibn el-Aṯîr, ed. TORNBERG, Tom. x, p. ٢٨٧.

[2] El-Ḳarṭâs. ed. TORNBERG, p. ٨٨.

Muslimen“. So war er der erste von den Beherrschern des Maġrib (Nordafrika), der „Fürst der Muslimen“[1] genannt wurde.‘

Aus dem vorstehenden ergeben sich folgende Schlüsse:

1. Jûsuf ibn Tāšfîn nannte sich vor dem Tage der Schlacht von Zallâḳa wenigstens offiziell nicht ‚Fürst der Muslimen‘.

2. Nach der Schlacht von Zallâḳa am 23. Oktober 1086 n. Chr. begrüßten die Fürsten der durch Jûsuf ibn Tāšfîn von der drohenden Christengefahr befreiten pyrenäischen Halbinsel ihren Helfer und Retter mit der Anrede ‚Fürst der Muslimen‘.

3. Die Rechtsgelehrten Spaniens rieten dem Fürsten, eine Gesandtschaft zu dem abbâsidischen Chalifen nach Bagdâd zu senden und diesen um die Investitur zu bitten.

4. Jûsuf befolgte diesen Rat und erhielt vom Chalifen el-Muḳtadī bi-amr-Allâh außer der Bestallungsurkunde und den Symbolen der erfolgten Investitur, die offizielle Ernennung zum ‚Fürsten der Muslimen‘.

Es wäre nun zu erwarten, die Bestätigung dieser Nachrichten auf den Münzen, als den beglaubigtsten Zeugen der Zeit, zu finden. Dem ist nicht so. Merkwürdigerweise ist bis jetzt kein Gepräge bekannt geworden, durch das in Ermanglung anderer urkundlicher Denkmäler,[2] der Beweis erbracht wäre, daß Jûsuf ibn Tâšfîn während seiner, nach der Verleihung des stolzen Titels eines ‚Fürsten der Muslimen‘ noch 21 Jahre währenden Regierung, denselben tatsächlich geführt hätte. Da dieser auffallende Umstand mit Recht Bedenken gegen die historische Treue der Überlieferung zu erregen vermöchte, lohnt es sich, auf eine nähere Untersuchung einzugehen.

---

[1] Tornberg, *Annales regnum Mauritaniae*, Vol. ii. p. 121 macht zwischen امير المؤمنين d. i. ‚Fürst der Gläubigen‘ und امير المسلمين d. i. ‚Fürst der Muslimen‘ keinen Unterschied, sondern übersetzt beides mit ‚imperator fidelium‘, was den wahren Sinn verdunkelt.

[2] Max van Berchem, l. c. p. 33, Note, führt eine Inschrift Jûsufs an; es ist dies die Inschrift von Nedroma, die nicht datiert ist; da aber dem Jûsuf ibn Tāšfîn auf derselben kein anderer Titel, als der eines Emîrs beigelegt wird, kann man nach dem oben Gesagten schließen, daß dieselbe vor 479 d. H. entstanden ist.

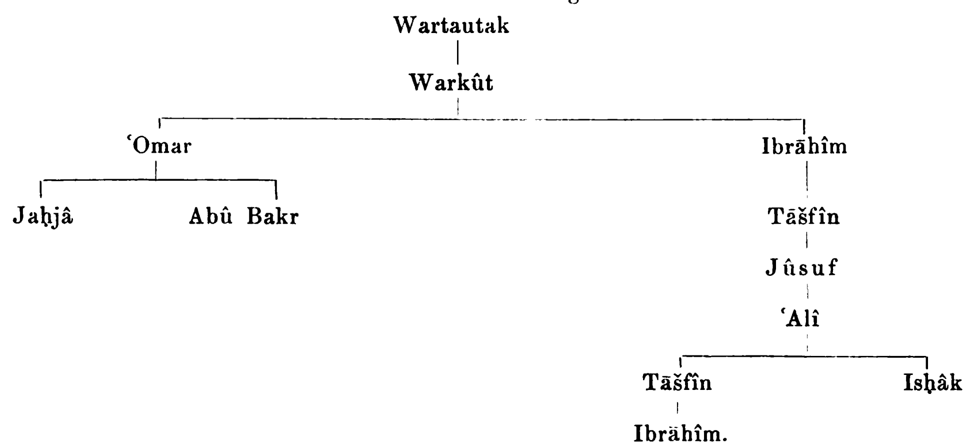
Die erste, mit dem Geldwesen des Jûsuf Ibn Tāšfîn in Beziehung stehende Nachricht betrifft eine Änderung der Münzprägung im Jahre 473 d. H., derzufolge Jûsuf die bisherige Münze in seinem Verwaltungsbereiche ändern und seinen Namen daraufsetzen ließ.[1] Zweifellos beabsichtigte der damals schon zu großer Macht gelangte Emîr, obwohl sein Oheim Abû Bakr ibn ʿOmar,[2] wenigstens noch dem Namen nach, regierte, vor allem das Münzrecht, welches neben dem Kanzelgebet das vornehmste Souverenitätsrecht im Islam ist, sich anzumaßen. Man darf dieser aus so verläßlicher Quelle stammenden Meldung gewiß Glauben schenken, trotzdem in bezug auf die bisher bekanntgewordenen Emissionen des Jûsuf ibn Tāšfîn sich folgendes ergibt:

1. Es sind bisher keine Münzen von Jûsuf ibn Tāšfîn, die vor dem Jahre 480 d. H. geprägt sind, bekannt geworden;[3] allein dieser Umstand schließt natürlich nicht aus, daß derlei Stücke existierten oder in Privatsammlungen bewahrt werden. Übrigens gibt es eine große Zahl undatierter Münzen, von welcher immerhin ein Teil

---

[1] El-Ḳarṭâs, ed. Tornberg, p. ٩٢ وفيها بدل يوسف بن تاشفين السّكة في جميع عمله وكتب عليها اسمه.

[2] Die Stammtafel der Almorawiden ist folgende:



Die Schreibung der beiden ersten Namen wird verschieden überliefert; sie ist überhaupt noch nicht festgestellt.

[3] Ich stütze mich hierbei hauptsächlich auf die Kataloge der drei großen Sammlungen in London, Paris und Berlin.

bereits in den Jahren 473—480 d. H. geprägt sein kann. Als Erstlingsprägungen Jûsufs sind zu nennen:

Jahr:	480	Münzstätte:	Siğilmâse[1]
„	486	„	Cordova[2]
„	487	„	Aġmât[3]
„	491	„	Marrâkesch[4]
„	494	„	Almeria[5]
„	497	„	Sevilla[6]
„	497	„	Valencia[7]
„	497	„	Denia[8]
„	500	„	Malaga[9]

2. Abû Bakr ibn ʿOmar emittierte nach der eben zitierten Usurpierung des Münzrechtes durch Jûsuf auch noch Münzen; die letzten von ihm ausgegebenen Goldstücke sind folgende:

Jahr:	463	Münzstätte:	Siğilmâse[10]
„	476	„	Siğilmâse[11]
„	478	„	Siğilmâse[12]

Aber auch diese anscheinend widersprechenden Münzdaten geben noch keinen genügenden Grund, an der Zuverlässigkeit des el-Ḳarṭâs zu zweifeln, denn da Abû Bakr ibn ʿOmar bloß in seiner

---

[1] Lavoix, *Catalogue des monnaies Musulmanes*, Tom. II. No. 527.

[2] Lavoix, l. c. No. 540.

[3] Lavoix, l. c. No. 516; St. L. Poole, *Catal. of the Oriental Coins in the British Museum*, Vol. V. No. 4.

[4] Lavoix, l. c. No. 534; St. L. Poole, l. c. No. 5.

[5] Lavoix, l. c. No. 543.

[6] Lavoix, l. c. No. 535.

[7] Lavoix, l. c. No. 536.

[8] Lavoix, l. c. No. 538.

[9] Lavoix, l. c. No. 542.

[10] H. Nützel, *Katalog der orient. Münzen der kgl. Museen zu Berlin*, Vol. II. No. 563.

[11] Lavoix, l. c. No. 512.

[12] Lane-Poole, l. c. No. 2.

Residenzstadt Siğilmâse noch Münzen ausgab, läßt sich annehmen, daß ihm die Befugnis hiezu offen oder stillschweigend von Jûsuf ibn Tāšfîn zugestanden wurde.

Auf allen derzeit bekannten, auf den Namen Jûsufs geprägten Geldstücken[1] findet sich, ebenso wie auf den Prägungen Abû Bakrs[2] kein anderer Titel als der eines Emîrs (الامير). Zwar behauptet CODERA:[3] ‚Las unicas monedas de Yuçuf que conocemos con la inscripcion امير المسلمين يوسف بن تاشفين Amir almuslimin Yuçuf ben Texufin, son las acuñadas en Segelmesa en los años 483, 84, 85, 86, 88 y 94'; aber wie unbegründet diese Behauptung ist, zeigt MAX VAN BERCHEM[4] in seiner Abhandlung über die Titeln der westlichen islamitischen Dynastien: ‚M. CODERA croyait, sur la foi de témoignages inexacts, que le nouveau titre paraît sur les monnaies de Sidjilmâse depuis 483; ..... le maître espagnol m'écrit que se rallie à l'opinion de M. VIVES.' Dankenswert ist es jedoch, daß MAX VAN BERCHEM[5] nach VIVES eine Münze zitiert, auf welcher dem Jûsuf der Titel eines ‚Fürsten des Muslimen' indirekt beigelegt wird, indem es heißt: el-Emîr Alî ibn emîr el-muslimîn = ‚der Emîr ʿAlî, der Sohn des Fürsten der Muslimen'. Die Richtigkeit dieser Lesung vorausgesetzt, wird nichts an der Tatsache geändert, daß eine Münze Jûsufs mit diesem Titel bisher noch nicht ans Tageslicht gezogen worden ist. Umso erfreulicher dünkt es mich, daß wir uns in dieser Frage wenigstens auf eine sichere historische Angabe zu stützen vermögen. Die schon mehrfach erwähnte Hauptquelle el-Ḳarṭâs[6] berichtet, Jûsuf habe nach der Schlacht von Zallâḳa eine Änderung der Dinâre an-

---

[1] LAVOIX, l. c. No. 516—546; NÜTZEL, l. c. No. 564—581; ST. L. POOLE, l. c. No. 4—9.

[2] LAVOIX, l. c. No. 507—513; NÜTZEL, l. c. No. 563; ST. L. POOLE, l. c. No. 1 und 2.

[3] D. FRANCISCO CODERA Y ZAIDIN, *Titulos y nombres propios en las Monedas Arábigo-Españolas*, p. 32.

[4] MAX VAN BERCHEM, *Titres Califiens d'Occident, Journal Asiatique*, Extrait du numéro de Mars-Avril 1907, p. 32, Note.

[5] MAX VAN BERCHEM, l. c. nach VIVES, *Monedas de las dinastías arábigo-españolas* No. 1697.

[6] El-Ḳarṭâs, ed. TORNBERG, p. ٨٨.

befohlen, wonach diese neuen Goldgepräge folgende Legende getragen hätten:[1]

Avers:

لا اله الا الله	Es ist kein Gott außer Gott
محمد رسول الله	Muḥammed ist der Gesandte Gottes.
امير المسلمين	Der Fürst der Muslimen
يوسف بن تاشفين	Jûsuf ibn Tāšfîn.

Randschrift:

ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الاخرة من الخاسرين

,Wer nach einer anderen Religion als dem Islam verlangt, wird nicht angenommen werden und am jüngsten Tage wird er zu den Verworfenen gehören.' (Sure III, Vers 79.)

Revers:

الامام	Der Imâm
عبد	Diener
الله	Gottes
امير المؤمنين	Fürst der Gläubigen
العباسىّ	Der ʿAbbâside.

Randschrift:

Datum und Ort der Prägung.[2]

Wenn ich nicht auf diese so verläßliche Quelle verweisen könnte, aus welcher zweifellos hervorgeht, daß schon Jûsuf ibn Tāšfîn sich auf seinen Münzen ,Fürst der Muslimen' nannte, würde ich mich gerne bei der Erklärung des Umstandes, daß wir keine solchen Gepräge besitzen, sondern dieselben erst mit der Regierungszeit des ʿAlî ibn Jûsuf beginnen, den Worten Max van Berchems:[3] ,Ce retard des monnaies sur les autres documents n'a rien d'anormal.

---

[1] Ich gebe die folgenden Inschriften nach der auf den Almorawidenmünzen üblichen Einteilung.

[2] Zur obigen Beschreibung bemerke ich, daß die almorawidischen Goldstücke nicht das vollständige muḥammedanische Glaubenssymbolum aufweisen, sondern im ersten Teile desselben das sogenannte Tahlil. Vgl. Karabacek, ,Die arabischen Papyrusprotokolle, *Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien*, Bd. 161, I. Abh., p. 30. Note 1.

[3] Max van Berchem, l. c. p. 33. Note.

Les protocoles monétaires sont plus lents que les autres à se modifier, sans doute par une raison très simple, c'est qu'il fallait changer le coins; aussi l'absence d'un titre sur une monnaie datée ne prouve pas encore que le titulaire ne portait pas ce titre à cette date' anschließen; nach der oben zitierten Quelle wird diese Erklärung jedoch hinfällig.

Aus dem bisher Gesagten läßt sich wohl mit Recht der Schluß ziehen: Im Jahre 479 und zwar nach der Schlacht von Zallâḳa wurde dem Jûsuf ibn Tāšfîn vom Chalifen el-Muḳtadī bi-amr-Allâh der Titel ,Fürst der Muslimen' verliehen.

Ich wende mich nunmehr einer anderen für unser Thema historisch äußerst interessanten Erscheinung auf den oben besprochenen Münzen zu. Der Reverstext des im el-Ḳarṭâs beschriebenen, ausschlaggebenden Gepräges, sowie auch der bereits bekannten Münzen Abû Bakrs und Jûsufs bieten nämlich ein Faktum, das bisher in seiner geschichtlichen Bedeutung noch nicht gewürdigt worden ist, aber dennoch mit der behandelten Frage in Beziehung steht. Es beleuchtet insbesondere das merkwürdige, die Begründer lange überdauernde politische Einvernehmen zwischen dem bagdâder Hofe und den Almorawîden.

Zunächst begegnen wir auf den Münzen unter dem Titel الامام ,der Imâm' der Wortgruppe عبد الله d. i. ʿAbd Allâh. Man wäre natürlich versucht, darin sogleich den Namen ʿAbd Allâh zu sehen, was auch wirklich geschehen ist. So schon HAMMER-PURGSTALL:[1] ,Damals prägte er (Jûsuf) die Münzen, auf deren Rückseite, nebst Ort und Jahr der Prägung, der Name ʿAbd Allahs, des siebenundzwanzigsten Chalifen des Hauses ʿAbbâs.' Auch MAX VAN BERCHEM[2] scheint diese Ansicht zu teilen, indem er von den Almorawiden sagt: ,..... et frappèrent leurs monnaies au nom de l'imâm ʿAbdallâh al-ʿabbâsi.'

---

[1] HAMMER-PURGSTALL, *Gemäldesaal der Lebensbeschreibungen großer moslimischer Herrscher* III. p. 164; hier werden auch die Titel ,Fürst der Muslimen' und ,Fürst der Gläubigen' verwechselt.

[2] MAX VAN BERCHEM, l. c. p. 30.

Allerdings muß zugestanden werden, daß zur Zeit Jûsufs ein Chalife namens عبد الله d. i. ʿAbd Allâh regierte; es ist dies der oben erwähnte Chalife ʿAbd Allâh el-Muḳtadī bi-amr-Allâh (467—487 d. H. = 1075—1094 n. Chr.). Aber demselben angeblichen ‚ʿAbd Allâh‘ begegnet man noch durch ungefähr ein Jahrhundert auf den Münzen der Almorawiden, während welcher Zeit doch nur noch ein Chalife dieses Namens regiert hat! Es ist also ganz ausgeschlossen, daß mit diesem ʿAbd Allah eine bestimmte Person gemeint sein kann. Es muß vielmehr diese Wortverbindung in appellativischer Fassung als bescheidener Titel ‚Diener Gottes‘ übersetzt werden, woraus dann hervorgeht, daß der Münzrevers sich im allgemeinen auf die ʿabbâsidischen Chalifen bezieht.

Schon in der ersten Zeit des Islams tritt عبد الله d. i. ʿAbd Allâh = Diener Gottes als epistolographische Anrede auf. Als frühesten mir bekannten Beleg führe ich jenen Brief an, den Mûsa el-Ašʿärijj an den Chalifen ʿOmar schrieb und der mit den Worten begann:[1] لعبد الله عمر امير المؤمنين = ‚An den Diener Gottes, ʿOmar, den Fürsten der Gläubigen‘. Als staatsrechtlicher Titel[2] erscheint عبد الله aber zum erstenmale auf Münzen des Chalifen Merwân I.[3] und blieb durch alle Zeiten des Chalifates als solcher bestehen, nachdem er schon unter ʿAbd el-Melik zu erhöhter Bedeutung gekommen war, als Iustinian II. mit polemischer Spitze gegen denselben auf seinen Solidi sich Seruus Christi nannte.[4] Auch auf den Münzen der Almorawiden bedeutet er nichts anderes; er wird in eine Linie gestellt mit den offiziellen Staatstiteln el-Imâm und Emîr el-muminîn (Fürst der Gläubigen).

Dadurch also, daß die Almorawiden die offiziellen Staatstitel des Chalifates auf ihre Münzen setzten und sich selbst zunächst mit

[1] al-Jaʿqubi, *Hist.*, ed. Houtsma, Tom. II. p. ١٧٢.

[2] Das eben erschienene erste Heft der *Realenzyklopädie des Islams* berücksichtigt, wie ich sehe, diesen Titel nicht.

[3] Karabacek, l. c. p. 33. Note 6.

[4] Vgl. Papyrus Erzherzog Rainer, *Führer durch die Ausstellung*, p. 20; Karabacek, l. c.

dem einfachen Titel eines Emîrs, später mit einem ihnen von den Chalifen verliehenen Titel begnügten, wollten sie dem Chalifenhofe huldigen und die staatliche und kirchliche Autorität der ʿAbbâsiden anerkennen. Wie schon oben angedeutet wurde, und woran nicht zu zweifeln ist, sollen die Dinâre der von Jûsuf ibn Tāšfîn im Jahre 479 angeordneten Neuprägung am Schluß der Inschrift im Mittelfelde den Beinamen العباسىّ ‚der ʿabbâsidische‘ getragen haben. Die Münzen Abû Bakrs und Jûsufs, die wir kennen, haben ihn nicht, wiewohl sonst der Revers auch die überlieferte Legende: الامام عبد الله امير المؤمنين = ‚Der Imâm (und) Diener Gottes, Fürst der Gläubigen‘ trägt. Erst unter den Prägungen aus den letzten Regierungsjahren des Sohnes und Nachfolgers Jûsufs, dem ʿAlî ibn Jûsuf, begegnen wir diesem Beinamen. Es sind dies folgende Stücke:

Jahr:	535	Münzstätte:	Fez[1]
„	536	„	Fez[2]
„	537	„	Marrâkesch[3]
„	537	„	Sevilla[4]

Aus dem Gesagten geht unzweifelhaft hervor, daß die Hinzufügung des العباسىّ = ‚der ʿabbâsidische‘ eine Verstärkung der Huldigung involvierte, die die Almorawiden der Autorität der theokratischen Herrschaft des ʿabbâsidischen Hauses zu zollen sich entschlossen hatten.

Zum Schlusse möchte ich noch jene Berichte, die mit den oben besprochenen nicht übereinstimmen und Anlaß gaben, daß man das Datum der fraglichen Titelverleihung nicht genau fixieren konnte, auf ihre Stichhältigkeit prüfen; der wichtigste unter ihnen findet sich bei Ibn Ḫaldûn;[5] er lautet:

ولما محى اسم الخلافة وتعطّل دستها وقام بالمغرب من قبائل البربر يوسف بن تاشفين ملك لمتونة فملك العدوتين وكان من اهل الخير والاقتداء نزعت

[1] LAVOIX, l. c. No. 565.

[2] NÜTZEL, l. c. No. 602; LANE-POOLE, l. c. No. 45.

[3] ST. LANE-POOLE, l. c. No. 46.

[4] NÜTZEL, l. c. No. 589.

[5] Ibn Ḫaldun, *Proleg.* ed SLANE, Tom. I. p. 413.

همّته الى الدخول فى طاعة الخليفة تكميلا لمراسم دينه فخاطب المستظهر العباسى واوفد عليه ببيعته عبد الله بن العربى وابنه القاضى ابا بكر من مشيخة اشبيلية يطلبان توليته اياه على المغرب وتقليده ذلك فانقلبوا اليه بعهد الخليفة له على مغرب واستشعار زيّهم فى لبوس[1] ورايته وخاطبه فيه بامير المسلمين تشريفا له واختصاصا فاتخذها لقبا

‚Als der Name des Chalifates getilgt worden war und die Chalifen ihre Vorherrschaft verloren hatten, ferner als sich unter den berberischen Stämmen Jûsuf ibn Tāšfîn, der König der Lemtûnen im Maġrib erhoben hatte, da herrschte Jûsuf ibn Tāšfîn über die beiden Gestade (Nordafrika und Spanien). Da er ein frommer Mann war, sehnte sich sein Hochsinn, in den Gehorsam gegen den Chalifen einzutreten, um den Anforderungen der Religion zu entsprechen. Er ließ dem abbâsidischen Chalifen el-Mustaẓhir durch eine Gesandtschaft, bestehend aus dem ʿAbd Allâh ibn el-ʿArabi und dessen Sohn, dem Richter Abû Bakr von den Scheichs zu Sevilla, seine Huldigung überbringen und diesen durch dieselben um seine Ernennung zum Statthalter des Maġrib und um seine Investitur bitten. Die Gesandten kehrten mit dem für ihn über die nordafrikanischen Länder ausgefertigten Bestallungsdiplom des Chalifen zurück, nachdem sie (in Stellvertretung) mit den für ihn bestimmten Kleidern und der Fahne investiert worden waren. Auch zeichnete ihn der Chalife mit der Anrede ‚Fürst der Muslimen' aus, die Jûsuf nun zum Ehrentitel annahm.'

Ähnlich lautet ein Bericht Ibn el-Aṯîrs:[2]

ولمّا ملك الاندلس على ما ذكرناه جمع الفقهآء واحسن اليهم فقالوا له ينبغى ان تكون ولايتك من الخليفة لتجب طاعتك على الكافّة فارسل الى الخليفة المستظهر بالله امير المؤمنين رسولًا ومعه هدية كثيرة وكتب معه كتابًا يذكر مافتح الله من بلاد الفرنج وما اعتمده نصرة الاسلام ويطلب تقليدًا بولاية البلاد فكُتب له تقليد من ديوان الخلافة بما اراد ولُقّب امير المسلمين وسُيّر اليه الخلع فسرّ بذلك سرورًا كثيرًا

‚Und als Jûsuf Spanien beherrschte, so wie wir erzählt haben, versammelte er die Rechtsgelehrten und beschenkte sie und sie sagten

[1] l. لبوسه.

[2] Ibn el-Aṯîr, ed. Tornberg, Tom. x. p. ٢٨٧ und ٢٨٨.

ihm: es ist notwendig, daß deine Statthalterschaft zum Chalifate zugehörig sei, damit der Gehorsam gegen dich Pflicht für alle sei; darauf schickte Jûsuf zum Chalifen el-Mustaẓhir billâh, dem Fürsten der Gläubigen, einen Gesandten mit reichen Geschenken und schrieb zugleich einen Brief, in welchem er erzählte, was Gott von den fränkischen Ländern eroberte und wie sehr er auf den Sieg des Islâms vertraue. Gleichzeitig bat er um die Investitur mit der Statthalterschaft der Länder und es wurde ihm seinem Wunsche gemäß die Bestallungsurkunde von dem Diwân des Chalifates ausgefertigt. Auch wurde ihm der Ehrentitel (*laḳab*) „Fürst der Muslimen" verliehen und die Ehrenkleider übersandt, worüber er sich sehr freute.'

Damit stimmt auch Abulfeda[1] überein, der die fragliche Titelverleihung unter dem Chalifate des el-Mustaẓhir billâh (487—512 d.H. = 1094—1118 d. H.) also mindestens acht Jahre später, als wir bereits festgestellt haben, geschehen sein läßt. Alle diese Angaben stehen demnach in direktem Widerspruch mit jenen Sojûṭîs (vgl. p. 3) und der ersten Mitteilung Ibn el-Aṯîrs (vgl. p. 4), demzufolge dem Jûsuf ibn Tāšfîn der Titel eines ‚Fürsten der Gläubigen' im Jahre 479 d.H. nach der Schlacht von Zallâḳa vom Chalifen el-Muḳtadī bi-amr-Allâh verliehen worden ist. Dazu kommt noch der bestätigende Bericht im el-Ḳarṭâs über die Münzreform Jûsufs nach der Schlacht von Zallâḳa.

Wie sollen wir uns aber unter solchen Umständen den zweiten Bericht Ibn el-Aṯîrs und die Meldungen Abulfedas und Ibn Ḫaldûns erklären?

CODERA will dadurch Klarheit schaffen, indem er sagt, Jûsuf habe zwar den Titel eines ‚Fürsten der Muslimen' im Jahre 479 d. H. angenommen, aber erst einige Jahre später vom Chalifen die Bestätigung hierfür erhalten.[2] Ich vermag mich dieser Auslegung — nach dem, was ich oben über die Zuverlässigkeit Sojûṭîs gesagt

---

[1] Abulfeda, ed. REISKE. Tom. III. pag. 356.

[2] MAX VAN BERCHEM, l. c. p. 32: il (M. CODERA) en concluait que Yûsuf le prit en 479, après Zallâqa, et qu'il lui fut confirmé par Bagdad, quelques années plus tard.

habe — nicht anzuschließen; denn die bündige, klare Angabe desselben läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß das Ansuchen um die Investitur und die Vollziehung derselben gleichzeitige Akte des Jahres 479 d. H. waren.

Es kann sich vielmehr hier um nichts anderes handeln, als daß Jûsuf ibn Tāšfîn nach dem Tode des Chalifen el-Muḳtadī bi-amr-Allâh nach Bagdad eine Gesandtschaft schickte, um dessen Nachfolger zu huldigen und bei dieser Gelegenheit auch vom neuen Chalifen el-Mustaẓhir billâh in der ihm von seinem Vorgänger verliehenen Würde bestätigt zu werden. Gegen diese Annahme spricht nichts, für sie alles, weshalb ich glaube, daß mit dieser Auffassung das Richtige getroffen ist.

Somit lassen sich die Ergebnisse in folgende Punkte zusammenfassen:

1. Vor der Schlacht von Zallâḳa im Jahre 479 d. H. nannte sich kein Almorawide offiziell ‚Fürst der Muslimen'. Wenn demnach einige Berichte melden, daß Jûsuf ibn Tāšfîn oder dessen Vorgänger Abû Bakr ibn ʿOmar vor diesem Datum derart angeredet wurden, mag dies nur wieder eine neue Bestätigung dafür sein, wie aus einer oft gebrauchten Anrede schließlich ein offizieller Staatstitel entstanden ist.

2. Jûsuf ibn Tāšfîn war derjenige, der diesen Titel dem Chalifen el-Muḳtadī bi-amr-Allâh zu verdanken hatte und diesen stolzen Ehrentitel auf seine Münzen setzen ließ, von welchen allerdings bisher kein Stück bekannt geworden ist.

3. Der Chalife el-Mustaẓhir billâh bestätigte Jûsuf neuerdings in dieser ihm von seinem Vorgänger verliehenen Würde.

Anzeigen.

The Bustan al-Ukul, by NATHANAEL IBN AL-FAYYUMI; edited and translated from an unique Manuscript in the Library of Columbia University, by DAVID LEVINE, Ph. D. New York (Verlag der Macmillan Company, 1908) XVI + 142 + 88 SS. in 8°. — Preis $ 2.50.

Die vorliegende aus Südarabien stammende Schrift (Mitte des XII. Jahrh.) gehört zur selben Literaturgattung wie das von mir unlängst herausgegebene *Maʿānī al-nafs*, mit dem Unterschiede, daß NATHANAEL IBN AL-FAYYŪMĪ seinen kürzer gefaßten Erörterungen über Emanation, Mikrokosmos und andere neuplatonische Thesen eine Reihe von ethischen und speziell jüdisch-religiösen Abschnitten folgen läßt, zu welchen auch ein polemischer Exkurs gegen die islamische Lehre von der Abrogation des Gesetzes (نسخ الشريعة 67—70) gehört. Dem letzten (siebenten) Kapitel, in dem die eschatologische Frage behandelt ist, hat er (80—82) merkwürdigerweise Betrachtungen über die Qualitäten des Gemeindevorbeters (שליח צבור) einverleibt, zu denen er nur sehr schwer einen Übergang gefunden hat. Auch in den nicht genau philosophischen Teilen, wie z. B. besonders in seiner Darlegung des Messiasglaubens (59 ff.) werden neuplatonische Gesichtspunkte verwendet, die das ganze Buch durchziehen. Die Geheimniskrämerei (43, 20) teilt er mit den übrigen Schriftstellern dieser Richtung. NATHANAEL macht keinen Anspruch auf Originalität. Er bekennt es frei heraus, daß er in diesem Buch ‚nichts aus sich selbst erforscht hat, und nur Ideen mitteilt, die er von anderen ge-

lernt hat (ולא l. אלא); vielmehr hat er diese sich lernend angeeignet und als Erinnerung für seine Kinder (vgl. 25, 2) und die Genossen (ichwān), denen das Buch in die Hand kommen sollte, niedergeschrieben' (21, 4 ff.). Indem er die These erörtert, daß Gott nichts Böses schafft, erklärt er mit Nachdruck, daß er vorträgt ‚was er von anderen gelernt hat' (77, 13). Mit derselben Erklärung schließt er auch seine Schrift (88, 6 ff.). Insbesondere schöpft er, wie der Herausgeber erkannt hat, aus den Abhandlungen der von ihm nicht ausdrücklich genannten *Ichwān al-ṣafā*, denen er nicht nur Gedanken entnimmt, sondern auch den Wortlaut entlehnt. Dies wäre klarer hervorgetreten, wenn der Herausgeber in den Anmerkungen zu den betreffenden Stellen, statt der auszüglichen Übersetzungen Dieterici's das arabische Original der Rasā'il herangezogen hätte. Bereits auf den ersten Blick verrät sich die Abhängigkeit von der Phraseologie der Ichwān durch die immerfort wiederkehrende Anredeform: اعلم يا اخى ايّدك الله وايّانا بروح منه (48, 10; 52, 18; 77, 11 und sonst), bekanntlich eine spezielle Eigentümlichkeit der Rasā'il. Nicht nur in seiner Psychologie, Kosmologie und Asketik (خراب الدنيا وعمارة الاخرة 68, 21) ist er Schüler der Ichwān; er lernt von ihnen auch die den anderen Konfessionen gegenüber zu übende Toleranz; alle seien Mitarbeiter an dem Werk der Weltverneinung; er zollt den Propheten aller Bekenntnisse die Anerkennung als Gottgesandte. ‚Man dürfe niemand von den Anhängern anderer Bekenntnisse ablehnen' (68, 10 ff. נעאנד nicht ‚disobey' Übers. 107, paenult.). Was jedoch von den Ausführungen der ‚Lauteren' auf ihn den tiefsten Eindruck gemacht zu haben scheint, ist ihre kosmische Zahlensymbolik; der Nachweis, daß die Zahlenharmonie sich im großen und kleinen in allen Erscheinungen des Kosmos und den religiösen Einrichtungen kundgibt. Nathanael schwelgt förmlich in der Ausführung dieses Gedankens und in seinem Nachweis aus dem biblischen und talmudischen Schrifttum, sowie aus den Institutionen des Judentums. Die gekünstelte, oft recht weithergeholte Ausführung dieser Idee nimmt einen großen Teil der Schrift in Anspruch; der Verfasser kehrt immer wieder auf sie zurück. Alles was ihr nur im entferntesten

angepaßt werden kann, wird herbeigeholt. Bezeichnend ist z. B. daß er, was der Herausgeber zur betreffenden Stelle hätte anmerken sollen (16, 18), Prov. 19, 23 gleich im Sinne der agadischen Deutung b. Berākh. 55[b], oben, benutzt: וְשֶׁבַע statt וְשָׂבֵעַ. Die Darstellung der Zahlensymbolik beginnt er mit den gegensätzlichen Paaren (gleich den תְּמוּרוֹת im Sēfer Jeṣīrah IV, 1), in denen sich alles Leben und Naturgeschehen bewegt. Auch die Eigenschaften des Menschen lassen sich in 70 gegensätzlichen Paaren (= 140) zusammenfassen, die der Verfasser einzeln aufzählt. Der vom Übersetzer dargestellte Katalog läßt nur 69 Paare erscheinen, was daher kommt, daß er die Worte (10, 15) ואלנמלה סו אלכלק וחסן אלכלק פדלך קֹמ כלק nicht richtig erklärt hat. ואלנמלה ist in ואלנפלה zu emendieren und gehört als Gegensätzliches neben ואלכלמה, das sonst vereinzelt stünde; סו אלכלק וחסן אלכלק sind das 70. Gegensatzpaar; die Summierung beginnt mit פדלך. Danach ist die Übersetzung (‚Thus, mans qualities, good and bad are altogether‘ usw.) zu ändern. Die unter den Dreiergruppen erwähnten ג׳ קרושות (10, 25) sind nicht mit dem Übersetzer auf das Trisagion zu beziehen (17, Anm. 4, ebenso 22, 19, Übers. 37, 10 u. ö.), sondern auf die drei ‚Heiligkeitsgrade‘.

NATHANAEL zeigt sich auch in nichtjüdischen Dingen ziemlich belesen. Er zitiert gerne Gedichte, nicht nur hebräische, von Ibn Gebirol (aus der Veränderung, die der Verfasser an einem der Zitate von diesem Dichter anbringt, hat L. p. x. in scharfsinniger Weise die Abfassungszeit des Buches erschlossen), Jehuda ha-Levi, sondern auch arabische (11, 1; 25, 7; 28, 12; 30, 11. 22; 32, 12; 36, 9; 44, 14; 45, 1; 53, 3 (hier מותן = موتٌ, קבורן = قبورٌ [vgl. Maʿānī al-nafs, Anm. zu 9 N. 5] 55, 17. 20; 69. 20). Es wäre Sache des Herausgebers gewesen, diese in korruptem Text gegebenen Stücke in Ordnung zu bringen. Auch Koranverse werden nicht selten zitiert oder angewendet (25, 5 = Sure 56, 78); dazu gehört auch 68, 2 ولله تعالى المثل الاعلى (Sure 16, 62; 30, 26). Er zitiert sogar eine biblische Legende nach ihrer Fassung im Koran (22, 7) und bemüht sich an einer Stelle um die Erklärung eines Ḥadīṯ-Spruches (18, 1 ff.) im Sinne der Zahlensymbolik (אלה l. אלֿא).

Dr. LEVINE hat den arabischen Text nach der einzigen Handschrift der Bibliothek der Columbia-University herausgegeben und nebst einer englischen Übersetzung mit Anmerkungen und einer einleitenden Studie begleitet, in welcher er über die Persönlichkeit des Verfassers (er sei der Vater des Adressaten des jemenischen Sendschreibens des Maimūnī), über die Verhältnisse der südarabischen Juden von der Zeit ihrer Einwanderung bis zu der des Verfassers abhandelt. Der arabische Text ist ein Beweis mehr für die Untunlichkeit, sich in der Behandlung dieses Schrifttums an die durch nachlässige Abschreiber hergestellten korrupten, aller aufmerksamen Folgerichtigkeit entbehrenden Vorlagen zu klammern. Wenn dies in bezug auf den grammatischen Stand der Texte bis zu einem gewissen Grade (wo man voraussetzen darf, den Sprachgebrauch des Verfassers vor sich zu haben) geboten ist, so ist es unmöglich, der verworrenen Orthographie der Abschreiber treu zu bleiben. Der Kopist der Handschrift, die dieser Ausgabe zugrunde liegt, schreibt z. B. الى bald אלא bald אלי, aber auch إلّا schreibt er zuweilen אלי (76, 5; 85, 19); innerhalb zweier aufeinanderfolgenden Zeilen schreibt er هذا abwechselnd הדא und הדי (44, 21—23); امّا bald אמי (2, 21), bald אמה (18, 23); هواء bald הוא (20, 13; 47, 16), bald הוי (12, 5); يبيضوا = יביטו (29, 21) und zwei Zeilen darauf ابيضت = אביצת. Zu den häufigsten Verwechslungen gehört die Setzung von ה statt א am Ende der Worte und umgekehrt. Der Herausgeber hat im Text die Schreibweise der Vorlage reproduziert, aber in den Fußnoten grobe Verstöße zuweilen korrigiert; freilich hin und wieder auch an unrichtiger Stelle oder in unrichtiger Weise, während er wieder anderes unbemerkt gelassen hat. 5[1]* l. פדאלך; ibid.[2] l. מסירהא; 20[3] l. אשרף oder אפצל; 26[2] l. פאנבעת (das übrige ist im Text in Ordnung). — 30[3] l. לכתרה אלנהאל. — 32[4] כלתין. — 37[4] יסכט. — 41[2] עורה. — 52[2] ולה פצאיל. — 54[3] ist סאיח beizubehalten. — 67[1] אבינא. — 82[2] איהא. — 87[4] אלשרירה. Andererseits sind 5[3], 7[3], 16[2], 37[6], 45[1], 47[1.6], 61[5], 62[1] (nach dem im Islam üblichen Sprachgebrauch kann عليه السلام

* Die kleinen Ziffern bezeichnen die Nummern der Fußnoten.

als Eulogie des Messias wohl dienen), 67[2] unnötige Veränderungen; an diesen Stellen können die Lesarten des Textes ungestört bleiben.

Es würde zu weit führen, wenn wir hier unsere Randbemerkungen zum arabischen Text wiedergeben wollten. Im allgemeinen möchten wir es für wünschenswert halten, daß bei der Bearbeitung solcher arabischer Schriften strengere philologische Disziplin zur Geltung käme als ihnen öfters zuteil wird. Wir reflektieren auf den arabischen Text nur in Fällen, in denen dadurch die Gestaltung der Übersetzung beeinflußt wird. In der letzteren sind die Gedanken des Verfassers mit ziemlicher Treue wiedergegeben. An einigen Stellen jedoch können wir die Erklärung des Herausgebers nicht billigen.

1, 13 den Worten ‚his are the celestial sphere‘ entspricht nichts im arabischen Text. — 8, 8 v. u. ‚or their causes‘ entspricht der falschen Lesart או (5, 18) die in אן verbessert werden muß: ‚daß ihre Ursachen usw.‘. — 9, 4 v. u. ‚He transcends‘ usw. ist eine zu freie und komprimierte Übersetzung des Originals 6, 12 ff.; dasselbe gilt von 11, 3 v. u. im Vergleich mit Text 7, 18 (l. . . . . . . נחמדה חמדא ונשכרה שכרא עלי [מא] אנעם). — 16, 9 v. u. ‚conjunction and disjunction‘ richtiger: Treue und Treulosigkeit (T. 10, 10). — 25, 6 nicht ‚every tribe in Israel gave birth‘, sondern: jeder der Söhne Jakobs (*asbāṭ*) wurde zu sieben Monaten geboren (T. 15, 13) nach Pirḳē R. Eliʿezer c. 36 ר׳ אליעזר אומר משבעה חדשים ילדה לאה את בניה ולשבע שנים נולדו ליעקב י״א שבטים. — ibid. Z. 11 (T. 15, 16) וסבכי אספמיא ‚die beiden Salzgründe von אספמיא‘ nicht ‚Sabki, Aspamia‘; die geographische Identität sowie die Zugehörigkeit dieser Stellen zu den Meeren ist allerdings unklar. — 29, 13 ‚as if he were‘; der Text כאנה 18, 2 ist in באנה zu verändern und danach zu übersetzen. — 30, 11 nicht ‚the twelwe (so!) syllables‘ und ‚the twelwe letters of the formula of faith‘ sondern die 7 entspricht den ‚sieben sprechenden Propheten‘ (נאטק) und die 12 ‚den zwölf Personen die man „Argumente“ (חֻגָּה) nennt‘, bekanntlich Terminologie des ismāʿilitischen Schiʿitismus (s. zuletzt E. G. BROWNE, A Literary History of Persia, I 409). — 32, 10 v. u. ‚One of the learned says: From that it is seen that with nine letters death is

meted out and the people of each generation pass away'; die richtige Übersetzung wäre: ,Einer von den einsichtsvollen Gelehrten בצר (statt ד֗א) מן דוי sagt: Mit neun Buchstaben hat er seine Wünsche erreicht (נאל מנאה) und über seine Zeitgenossen geherrscht 'וסאר אהל ומאנה (Text 19, 19). — 34, 24 ,These things are as they are owing to the various wishes of the Creator' = T. 20, 23. ,Die Ursache, warum diese Dinge so verschieden sind, ist der Wille des Schöpfers'. — 42, 4 ,is perfect, and both world usw.'. Was hier mit is perfect übersetzt ist, אצחא, ist ein اخ كان und أضحى zu lesen. — 34, 2 ff. die völlig unverständliche Übersetzung ist auf den mangelhaften, ergänzungsbedürftigen Zustand des Textes (34, 2 ff.) gegründet; derselbe muß so ergänzt werden: . . . . . . וקאל אכ֗ר [מן אראד] אללה בה כ֗ירא ווּפקה [ומן אראד אללה בה שרא] בסט אלך. — 58, 10 ,with his Divine seal' richtig ,mit Notwendigkeit'; באלחתם nicht von ختم (36, 4); über حتم s. *ZDMG* 41, 131 und vgl. hier T. 49, 13; 57, 2. — ib. Z. 24 ,joy', richtig: ,Stillung des Durstes' ורואיא l. וריּא (T. 36, 10). — 69, 20 ,dignitaries'; das ואלרתבה des Textes 43, 4 ist in ואלכ֗תּבה Schreiber, Sekretäre zu verändern. — 82, 2 v. u. nicht ,seven and twelve sections' sondern ,zwei Abschnitte (פצלין) bestehend aus sieben und zwölf Worten' (T. 51, 25). — 95, 14 ,confounded the hinderers and rewarded the worthy'; richtig ,Wunder zu üben (die gewohnten Ordnungen zu zerreißen) und die Substanzen zu verändern'; freilich bedarf der Text (59, ult.) einiger Korrektur: אלאעיאן (statt וקבל (וקלב (statt אלעואיק (אלעואיד וכ֗רק; 101, 8 v. u. ,but if not, it will be otherwise'; richtig: ,wenn nicht, so haben wir nichts zu bereuen', im T. 64, 6 ist פלא עדם in פלא נ̣נדם zu verbessern. — 106, 17 ist אלמתקדסין (67, 10) Subjekt ,die Heiligen mögen nicht ehelichen von den Töchtern K.' — ibid. Z. 18 ,went unto them'; חצ֗רו ist in חצרו zu verändern ,machte man Beschränkungen'. — 107, 9 v. u. ,neither interdict nor decree are necessary'; richtig: ,es ist nicht nötig in apodiktischer Weise (אלקטע ואלחתם) von jemandem auszusagen, daß'. — 118, 4 v. u. ,Eat— values' ist T. 75, 13 ff. mißverstanden: ,In kurzer Zeit werden sie ihr (der dunjā) als Speise dienen; sie verzehrt . . . . . und schätzt gering . . . .' — 120, 11 von: bare knees when knocked together' ist nicht

die Rede; l. (76 ult) אצתכאך אלאגראם אלארציה ‚das Aneinanderstoßen der irdischen Körper'. — 123, 3 v. u. ‚God mercifully designed' ‚möge Gott sich erbarmen eines Mannes der spricht und gewinnt' (Text 79, 7). — 125, 11 ‚should be sanctified'; für יתקדם (80, 2) ist zu lesen יתקדם (vgl. 82, 9 למא יתקדם בה בין יד אללה). Dies Verbum wird häufig vom Vorbeter angewandt, z. B. Pseudo-Ibn Ḳutejba, Imāma wa-sijāsa (Kairo 1904) II 324 ult. لو تقدّمتَ فصلّيتَ بالناس ibid. 325, 1 فتقدّم عثمان فكبّر. — 127, Z. 14: ‚this fact is announced'; מרננים אחריו (81, 8) ‚man sagt ihm übles nach'; (dasselbe Versehen Übers. 127, 5 v. u. ‚it is not necessary to announce who he is'). — Ibid. Z. 9 v. u. שפל ברך ומרצה לעם (81, 15) ‚may humble say the blessing and bring the people into favor' ‚der demütig (שפל ברך) und dem Volk genehm (passiv: מרוצה nicht מְרַצֶּה) ist'. — 129, 7 ‚whatever he learnes' fortsetzender Relativsatz: ‚(der kennt) was ihn lehrt (עלמה) gottesfürchtig zu sein'. — 130, 3 v. u. ‚the consumption of beasts of prey to satisfy the demands of stomach usw.'; ganz verkehrt! der Sinn ist ‚die Raubtiere (Subj.) fressen verendete Tiere (l. ללגיף ואלמיתה), die auf der Oberfläche der Erde sind; wäre dies nicht, so würde die Luft verpestet werden' usw. — 136, 11 ‚that is equivalent to saying that all his days will be spent . . .' richtig: ‚und außerdem (d. h. außer den angeführten Versen; סוא l. וסוא) noch andere seiner Hindeutungen (איאמה l. אִימאיה) auf die bleibende Wonne usw.' (T. 86 penult.). — 137, 8 ‚the fate of the lost'; אלפאתין des Textes (88, 2) ist = الفِئَتَيْن ‚die beiden Scharen': dies ist der Zustand (auch dies ist im Dual חאלתי) der beiden Scharen'. — Von sonstigen nötigen Textemendationen will ich doch noch einige angeben: 9, 3 das zweite ואלנארבה l. ואלנאריה. — 13, 25 שרח l. שרפא. — 16, 10 מא צלח l. מצאלח. — 22, 2 ואלעמל אלכיר gehört zusammen. —

In bezug auf den Sprachgebrauch des Verfassers möchten wir zum Schluß noch eine Bemerkung folgen lassen.

Sehr häufig finden wir bei NATHANAEL Beispiele für die in nord- und südarabischen Dialekten gewöhnliche Anwendung von عاد, auch mit Suffixen in adverbialer Bedeutung = noch, oder لم عاد noch nicht (27, 8. vgl. 24 لم عاد نصل الى درجتهم, wir sind noch nicht zu

ihrer Stufe gelangt; 67, 14 لم عاد يدخلوها sie waren noch nicht [nach Syrien] eingezogen). Zuletzt haben SOCIN (Dîwân aus Zentralarabien III 294 s. v. عاد) und LANDBERG (Dialectes de l'Arabie méridionale I 126 und Index s. v. عود) aus der mittel- und südarabischen Volkssprache Beispiele für diesen Sprachgebrauch angeführt, der im jüdisch-arabischen Schrifttum ungemein häufig anzutreffen ist. S. meine Bemerkungen in *ZDMG*. 50, 746 und vgl. Maimûnî, Einleitung in die Mischnah, ed. B. HAMBURGER, 59, 5 v. u. ועארנא לם נגד לדלך פרגה ‚wir haben dafür noch nicht Muße gefunden'. Der Übersetzer verkennt an einigen Stellen die richtige Bedeutung dieses Sprachgebrauchs bei seinem Autor; z. B. 74, 9 ועאד אלקותין אלאולתין פי פעלהמא ‚die beiden ersteren Kräfte sind noch immer in Wirksamkeit', nicht wie 117, 12 ‚according to the manner and method of the two powers'; 74, 25. 26 ועאדהם פי אלדניא . . . . ועארה פי אלרחם ‚während sie noch in der Welt sind . . . . während es noch im Mutterleib ist', nicht wie 118, 4. 8. 10 übersetzt wird: ‚they are accustomed to this world' ‚it is accustomed to imprisonement in the womb' (wo der Herausgeber an عادة Gewohnheit gedacht zu haben scheint); 78 ult. עאד לגמיע מא דכרנאה אסראר שריפה ‚es gibt noch (andere) erhabene Geheimnisse in Betreff der Dinge, die wir erwähnt haben', was der Herausgeber 123, 19 falsch übersetzt: ‚all this refers to the aforementioned noble mysteries'.

Zu den von NATHANAEL angeführten jüdischen Schriftstellern gehört auch Bechaji b. Josef (24, 21), dessen كتاب الهداية er charakterisiert (ואמן Übers. 41, 7 ‚he considered' l. וצמן), um über seinen Standpunkt hinauszugehen. Wären die *Maʿānī al-nafs* eine Schrift Bechajis, so hätte der Verfasser, zu dessen Zeit ein Buch jenes Autors doch noch nicht verschollen sein konnte, bei den vielen Beziehungen, welche die Tendenz des Bustān zu den *Maʿānī* hat, diese als Schrift Bechajis gewiß erwähnt. Übrigens lehnt dieser selbst ähnliche Studien ganz entschieden ab. Chōbōth IV 3 (ed. M. E. STERN 207): ולא יבקש מה שאינו צריך לו ולא יוכל להשׂינו בשכלו כמו עניני ההתחלה והתכלה. Dies ist unzweideutig. Bechaji würde ein Doppelspiel getrieben haben, wenn er selbst dennoch ein Buch wie die *Maʿānī al-nafs* geschrieben hätte.

I. GOLDZIHER.

René Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam.* Paris 1907.

Diese Arbeit des bekannten und verdienten Erforschers des syrischen Hinterlandes gibt in sieben Kapiteln die Vorlesungen wieder, welche Dussaud am Collège de France ,über die Entzifferung und Erklärung der ṣafatenischen Inschriften wie über das Eindringen arabischer Elemente in das vorislamische Syrien' im Winter 1905—1906 abhielt, als er die Clermont-Ganneau'sche Lehrkanzel supplierte. Durch den Charakter des Buches, als eines in Druck gelegten Kollegienheftes, ist es nun bedingt, daß Dussaud, der auf den Forschungsergebnissen seiner Vorgänger fußt, aber auch aus eigener Anschauung das Land kennt, nicht bloß Neues, Selbsterkanntes oder Selbstvermutetes mitteilt; er will auch ein brauchbares Handbuch liefern, welches den Historiker, Kunsthistoriker und Philologen über die wichtigsten Fragen und Probleme überhaupt orientiert, die in engerem und fernerem Zusammenhange stehen mit der von Blau und D. H. Müller begonnenen, von J. Halévy fortgesetzten, und von Enno Littmann abgeschlossenen Entzifferung der ṣafatenischen Inschriften; an dieser sind ja Dussaud selbst und sein Reisegenosse Macler hauptsächlich durch Bereicherung des Materials hervorragend beteiligt.[1]

Bedeutende Funde und Arbeiten der letzten Jahre, wie Brünnow-Domaszewski's Provincia Arabia, Strzygowski's Mschatta und die Forschungen Alois Musil's ganz besonders haben uns in Syrien bald den Brennpunkt, bald den Kreuzungspunkt von Kulturströmungen erkennen lassen, die, sagen wir vor der Entdeckung ʿAmras weder geahnt noch erschlossen werden konnten. Während Musil östlich und westlich der Pilgerstraße ein schon in alten Zeiten blühendes Kulturleben entdeckt, und auf die Wanderungen der Beduinen als Kulturträger aus dem Süden und Osten (Südarabien und Mesopotamien[2]) hinweist, versucht es Dussaud in diesem Buche, welches

---

[1] Zur Entzifferung der ṣafatenischen Schrift haben noch F. Praetorius, zur Klassifikation des Alphabetes M. Lidzbarski wertvolle Beiträge geliefert.

[2] Für dieses vgl. auch D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis etc. p. 219. 242 f.

im selben Jahre wie die große ʿAmrapublikation der Wiener Akademie erschienen ist, an der Hand eines Beispieles nachzuweisen, wie allmählich ein nomadisierender Araberstamm seßhaft wird, seine Eigenart, ja selbst die eigene Sprache und Schrift verliert, fremde Götternamen aufnimmt, bis endlich die Aufsaugung des nomadisierenden durch das kulturell überlegene ansässige Element vollzogen ist. Da gibt es vielerlei Zwischenstufen und Übergänge in dieser großen Entwickelungslinie; sie vollendet sich nicht ohne allerlei Nebenerscheinungen, wie Verschiebungen der Kulturgrenze gegen die Wüste usf. Die Abschnitte des DUSSAUD'schen Buches, welche dieses ethnologisch-geographische Problem behandeln, sind die gelungensten der ganzen Schrift (Kap. I und VII).

Es ist interessant, gleich das erste Kapitel ‚le désert de Syrie' mit dem zu vergleichen,[1] was SPRENGER in seinem ‚Das Leben und die Lehre des Muḥammad' I 243 ff. von den Grenzverschiebungen zwischen Kulturland und Wüste sagt. DUSSAUD betont mehr die friedliche Eroberung der Wüste durch die Ansässigen unter dem Schutze einer tatkräftigen Regierung, welche diese vor raublustigen Beduinen schützt; SPRENGER mehr die gewaltsame Verdrängung der Ansässigen durch die kriegerischen Beduinen, wenn diese von keiner starken Hand im Zaume gehalten werden. Der Einwanderung von Beduinen ins syrische Kulturland stellt DUSSAUD die überseeische Auswanderung der Bewohner des Libanon entgegen; wie jene einen Leitfaden der politischen Geschichte Syriens in ältester und jüngerer Zeit darstellte, so läßt sich auch die Kolonisation überseeischer Länder durch die Phöniker in ältester Zeit vergleichen mit dem ja auch wirtschaftlichen Momenten entspringenden Wandertriebe, der die modernen Syrer des Libanon nach Amerika, Afrika und Australien führt, wo sie ähnlich den Phönikern mit Beibehaltung ihrer Sprache und ihres Kultes geschlossene Ansiedlungen in kleinem Maßstabe bilden. Als die wichtigste Erkenntnis, welche sich aus DUSSAUD's Darstellung (p. 3 ff.) für die vergleichende Kulturgeschichte ergibt,

[1] Zur Stellung der Beduinen zu den Ansässigen vgl. auch R. GEYER, diese *Zeitschrift* XXI. 389.

möchte ich die durch Tatsachen erhärtete Möglichkeit einer Kontamination von Beduinentum und Seßhaftigkeit betrachten, die ja auch von D. H. MÜLLER für die Israeliten vor der kanaanäischen Einwanderung gefordert worden ist.[1] Man weiß, daß diese Frage für die Rekonstruktion alter Kulturzustände durchaus nicht belanglos ist.

Der Anteil an Kulturarbeit, welcher dem römischen Weltreiche an der Grenze der Wüste zukommt, führt DUSSAUD zur Betrachtung des römischen Limes. Hier hatte er BRÜNNOW-DOMASZEWSKI zu sicheren Wegweisern.[2] Obgleich kein römisches Kastell, dominiert in diesem Abschnitte das immer noch heiß umstrittene Mšatta und neben ihm die Inschrift von en-Nemâra, aus welcher DUSSAUD weitgehende Schlüsse für die Erbauer und die Datierung jenes Palastes zieht. Neu ist in Zeile 4 jener Grabschrift DUSSAUDS Lesung: וכלה לפרש ולרום ‚et les délégua (sc. les tribus) auprès des Perses et des Romains'. In seiner ersten Entzifferung[3] las DUSSAUD diesen Passus וכלהן פרשו לרום und bemerkte zu וכלהן[4] ‚la lecture matérielle de ce complexe nous paraît certaine'. Jedoch wurde DUSSAUD durch eine erneuerte Prüfung des Originales im Louvre zu dieser Änderung der ersten Lesung bestimmt.[5] In der Übersetzung folgt hier DUSSAUD nunmehr auch PEISERS und HARTMANNS Deutung von פרשו (bezw. פרש) als ‚Perser' nur in anderer Beziehung als seine Vorgänger vorgeschlagen hatten.[6] Für DUSSAUD wird die so gewonnene enge Verbindung Persiens mit Rom zum Ausgangspunkte kunsthistorischer Deduktionen, die hauptsächlich Mšatta betreffen. Im Könige aller Araber (מלך אל־ערב כלה), dessen Gedächtnis die Grabschrift von en-Nemâra wieder erweckt hat, sehen CLERMONT-GANNEAU, HARTMANN und bis zu einem gewissen Grade auch PEISER einen König von Ḥîra. Auf Grund der

[1] Die Gesetze Hammurabis, p. 214 f.

[2] Nachträglich wäre noch hinzuweisen auf R. BRÜNNOW in dieser *Zeitschrift* Bd. XXI, p. 290 ff. zu Ǵebel Seys, Ḳaṣr el-Abyaḍ und Mšatta.

[3] Mission dans les régions désertiques de la Syrie . . . par R. DUSSAUD avec la collaboration de FR. MACLER 1903, p. 314 ff.

[4] Ebenda p. 320.

[5] . . . le texte . . . tel qu'un nouvel examen nous porte à le lire, p. 34.

[6] *Orientalistische Literaturzeitung* 1903, p. 277 ff. 1906, p. 573 ff.

sicheren Datierung (Z. 5 der Inschrift) rekonstruiert DUSSAUD die Liste der ersten Könige dieser Stadt folgendermaßen:[1]

ʿAmr (I.) b. ʿAdî	?—?
Imrul-Ḳais (I.) b. ʿAmr	?—328
ʿAmr (II.) b. Imrul-Ḳais	328—358 etc.

Wie hängt das mit Mšatta zusammen?

STRZYGOWSKI hatte von rein kunsthistorischen Erwägungen geleitet Mšatta ins 4., spätestens ins 5. Jahrhundert unserer Ära gesetzt und den Bau Ġassâniden zugeschrieben. Die Schwierigkeiten, welche die Annahme einer solchen Bauleistung durch Ġassâniden in so früher Zeit macht, hat BRÜNNOW, Provincia Arabia II. 310 f. betont, aber auch die Vermutung von der Hand gewiesen, als wäre eben Imrul-Ḳais b. ʿAmr (gest. 328), an den man zur Not denken könne, der Bauherr von Mšatta gewesen. Einen ganz anderen Standpunkt als BRÜNNOW vertritt DUSSAUD, soweit die Datierungsfrage und die Erbauer von Mšatta in Betracht kommen; er schließt sich da jenem Gedankengange an, den STRZYGOWSKI bei Besprechung des I. und II. Bandes von BRÜNNOW-DOMASZEWSKIS Provincia Arabia[2] so formulierte: ‚Dieser „roi de tous les Arabes" Imru'l-Ḳais spielt also dokumentarisch belegt in einer Zeit, über welche die literarischen Quellen schweigen, dieselbe Rolle, wie die späteren Ġassânidenfürsten.' Es könne also schon im 4. Jahrh. n. Chr. Könige in jener Gegend gegeben haben, fähig, Mšatta zu erbauen. — Mit der politischen Stellung Ḥîras und seiner Herren, die im 4. Jahrh. Rom und Persien[3] befreundet

---

[1] p. 36, Note 3.

[2] *Deutsche Literaturzeitung* 1906, Sp. 2466.

[3] Nach HARTMANN l. c. war Imrul-Ḳais ein mit den Byzantinern verbündeter Laḫmide. Nach DUSSAUD ist er ein König ‚tenant son investiture des rois de Perse, mais également l'allié de Rome' (p. 38). Das stützt sich wohl auch auf die Lesung (s. o.): ומלכה לפרש ולרום. Das Original kann ich nicht nachprüfen, doch scheint das Faksimile, bei LIDZBARSKI, Ephem. II. 34, welches DUSSAUDS Zeichnung wiedergibt, nicht dafür zu sprechen. In der Gruppe, welche DUSSAUD jetzt ומלכה ל" liest, hat ה nicht die finale Form wie Z. 1. in מלכה Z. 3. Ende, 4. Ende und der mit ה ligierte Buchstabe scheint mir für ein ל zu kurz. Es wird also DUSSAUDS erste Zeichnung an dieser Stelle zu verbessern sein. Zur persischen Investitur, welche sich DUSSAUD

waren, bringt Dussaud die ‚syrisch-persische' Stilmischung, die er an Ḳaṣr el-'Abyaḍ und Mšatta findet, in Verbindung. (p. 34, 38, 55.) Es sind dies eben seines Erachtens Bauten, welche die mit persischen Kulturelementen gesättigten Laḫmiden als Freunde und Verbündete Roms in Syrien aufführen durften. Dies erkläre den ‚persischen' Einschlag in der Ornamentik, welcher sich in Ḳaṣr el-'Abyaḍ scheu hervorwage und in Mšatta siegreich durchbreche[1] (p. 38 Mitte, 44 oben, 46 unten, 48 ff. 51, 55). In diesen Bauten, besonders aber in Mšatta, hätten wir das Vor- und Urbild der früharabischen Kunst vor uns.

Das Syrische an Mšatta, das bei Strzygowski mehr im Hintergrunde stand, kehrt Dussaud (p. 50 f.) bedeutend hervor. Da er das ‚Persische' daneben gelten läßt, sowohl in der Architektur (p. 45 f.) als auch in der Ornamentik (s. o.), wenn auch nicht in dem Maße, wie Strzygowski (vgl. p. 48 f.), so will ich darin nicht einen Widerspruch Dussauds zu seiner eigenen These erblicken, daß Mšatta von den halbpersischen Laḫmiden erbaut worden sei. Ich möchte indessen auf einen Gegensatz hinweisen, welcher die Diskussion der letzten Jahre über Mšatta durchzieht. R. Brünnow hat in dieser *Zeitschrift* xxi. 288 f. zugegeben, daß Strzygowskis kunsthistorischer Beweis die Datierungsfrage entscheiden müßte, wenn Mšatta, d. h. der Bau gleichzeitig mit der Fassade entstanden wäre. Diese aber sei nicht für den Bau komponiert, sondern zusammengesetzt aus älteren, obendrein verschiedenen Kunststilen angehörenden Bausteinen. Dem vermutlich ganz orientalischen Zickzackmotiv sei ein diokletianisches Gesimse einfach aufgesetzt. Dann hätte Brünnow freilich keinen Grund, von seiner Provincia Arabia ii. 171 ff. vorgetragenen Datierung Mšattas abzukommen! Ob Mšatta und seine Fassade einheitlich

---

hauptsächlich aus dem Ausdruck דו אשר אל־תג ergibt (p. 35 f.), vgl. Lidzbarski, Ephem. ii. 35, Musil 'Amra p. 149 und Dussaud selbst, Mission etc. p. 317.

[1] Nach Brünnow jedoch, diese *Zeitschrift* xxi. 290 f., sind beide, Qaṣr el-'Abyaḍ und Mšatta, Bauten der Ġassâniden. Mit anderen Worten: für den Stil sind die historischen Erwägungen allein nicht entscheidend und man wird sich vorsehen müssen, die vorislâmische Kunst nicht zu sehr als ‚Politikum' zu behandeln.

komponiert sind oder nicht: das letzte Wort in dieser Frage wird man, denke ich, füglich dem Kunsthistoriker überlassen müssen. Wenn ich recht sehe, zweifelt auch Dussaud keinen Augenblick daran, daß Mšatta und seine Fassade in allen ihren Teilen zusammengehören. Dann hätte er aber das antike und hellenistische Element in den Friesen (Palmette und Akanthus) als Faktor mit in Anschlag bringen müssen[1] — und eben dieses Neben- und Ineinandergehen orientalischen und hellenistischen Kunstschaffens[2] nennt Strzygowski an Mšatta nordmesopotamisch: ein Begriff, den Dussaud, wie mir scheint zu Unrecht, vollkommen ablehnt (p. 50), indem er bloß von persischen oder sassanidischen Motiven und Kunstströmungen spricht.

Im einzelnen möchte ich zu diesem Kapitel der Dussaud'schen Schrift noch bemerken, daß Strzygowski nicht ,l'art byzantin'[3] für den mesopotamischen Kunstkreis beansprucht, sondern die byzantinische Ornamentik allein zum Teil daraus ableitet.

Die Eigenart der ṣafatenischen Buchstaben gibt Dussaud den Anlaß, daß er der südsemitischen Schriftfrage nachgeht und nach dem Ursprunge des phönikischen Alphabetes forscht, dieses ,modèle unique de tous les alphabets connus' (Halévy). Die Resultate der Dussaud'schen Untersuchung sind neu und überraschend: die südsemitische (d. h. sabäische) Schrift gehe auf ein nicht genau bezeichnetes griechisch-archaisches Alphabet zurück; und das phönikische selbst stamme möglicherweise von der altkretischen (ägäischen) Schrift ab, die wir seit den Funden von Knossus zwar kennen, aber derzeit noch nicht zu lesen vermögen. Ob sich Dussauds Mitforscher mit diesen zwei Thesen werden befreunden können, möchte ich bezweifeln; die zweite trägt der Verfasser selbst mit aller Reserve vor; und in der Tat, solange die kretischen Inschriften für uns stumm sind, ist eine Diskussion in dieser Frage verfrüht. Was aber den

[1] Vgl. meinen Aufsatz, diese *Zeitschrift* Bd. xix, p. 305 f.

[2] Ebenda 304 und Dussaud selbst p. 50.

[3] Dussaud, p. 48 unten, auch 41 letzter Absatz.

postulierten griechischen Ursprung des sabäischen Alphabets betrifft, da liegen die Dinge anders.

D. H. Müller hat in der liḫjânischen Schrift eine Reihe von Zeichen nachgewiesen, welche den entsprechenden phönikischen näher stehen, als die monumentalen sabäischen Formen. Müller schloß daraus, daß das liḫjânische Alphabet ein Mittelglied sei zwischen dem altphönikischen und sabäischen.[1] In ähnlichen Bahnen bewegte sich Praetorius, als er 1902[2] das dem Liḫjânischen, überhaupt südsemitischen verwandte Ṣafäalphabet ‚die erste uns bekannte Etappe' nannte ‚auf der Wanderung der gleichfalls von Phönizien ausgegangenen südsemitischen Schrift nach Süden'.

Im Gegensatz zu diesen zwei Forschern hält Lidzbarski[3] dafür, daß das nordsemitische Alphabet direkt nach dem Süden importiert worden sei, und später, in stark veränderter Gestalt, wieder nach Norden sich ausgebreitet habe; diesen Rückweg hätte es aber angetreten, als seine monumentale sabäische Form noch nicht endgültig festgestellt war; so erkläre sich z. B. die abweichende Form des liḫjânischen 8 als ᛡ u. m. a.[4] Ihm folgt Dussaud im großen und ganzen darin, daß er das Liḫjânische, Thamudenische und Ṣafatenische für Tochteralphabete des Sabäischen hält.

Wir wollen hier davon absehen, die Irrwege und gewundenen Pfade zu verfolgen, welche die Schrift von Norden nach Süden oder umgekehrt gegangen ist. Die Tatsache bleibt unbestritten, und auch Dussaud[5] muß sie zugeben, daß es im Liḫjânischen,[6] Ṣafatenischen etc. Zwischenformen zwischen dem Phönikischen und dem monumentalen Sabäisch gibt. Es kann nun sein, daß das Liḫjânische (D. H. Müller) oder, wenn auch minder wahrscheinlich, das Ṣafa-

[1] Epigraphische Denkmäler aus Arabien (*Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wissensch.*) 1889, p. 4 und 15 ff.

[2] *ZDMG.* LVI. 679.

[3] Ephemeris, I. 109 ff. und II. 23 ff.

[4] Ebenda II. 27.

[5] S. weiter unten p. 217 unten.

[6] Dieses berücksichtigt Dussaud allerdings viel zu wenig. Müllers Arbeit (s. o.) wird gar nicht erwähnt.

tenische (Praetorius) eine Etappe auf dem Wege nach dem Sabäischen sei; die wievielte, läßt sich schwer sagen; es kann sein, daß das Liḥjânische und Ṣafatenische Etappen auf dem Wege vom Sabäischen seien und dennoch bei einzelnen Buchstaben ältere Formen als dieses bewahrt hätten. Mir ist die erstere Annahme, wie sie D. H. Müller vertritt, wahrscheinlicher. Daß die ṣafatenischen Inschriften umsoviel jünger sind, als die sabäischen, spricht nicht dagegen, daß einzelne ihrer Schriftzeichen als älter anzusehen sind: dies kann verschiedene Gründe haben.[1] Wenngleich nach Lidzbarski auch die Abarten des sabäischen Alphabets dem Prinzipe der Symmetrie folgen, ja es bisweilen noch weiter durchführen mögen als dieses,[2] so spricht auch Lidzbarski, und wohl mit Recht, dem Ṣafatenischen kursiven Charakter zu.[3] Daß es aber neben dem monumentalen sabäischen Schriftduktus noch einen kursiven gegeben haben muß, ist bei einem Handelsvolke wohl evident.[4] Sollten diese kursiven Formen nicht den phönikischen näher geblieben sein und die älter anmutenden Zeichen des Ṣafā dieses ‚kursive' Sabäisch wiederspiegeln? Das wird sehr wahrscheinlich gemacht durch Lidzbarskis Nachweis, daß bei der Umformung des sabäischen Alphabets, wie wir es aus den Bauinschriften etc. kennen, künstlerische u. z. architektonische Motive mitgewirkt haben, wie Stabilität, Symmetrie und Schlankheit.[5] Durch all diese Erwägungen bleibt aber die Tatsache unberührt: nach D. H. Müller ist eine Reihe von liḥjânischen Buchstabenformen älter, und sie stehen dem Phönikischen näher als die sabäischen Schriftzeichen. Lidzbarski war geneigt, in der ṣafatenischen Form des ב ein Mittelglied vom Phönikischen zum Sabäischen zu erkennen;[6] doch ist er inzwischen von dieser Ansicht wieder abgekommen.[7] Hingegen wird es wohl dabeibleiben, daß liḥjânisch Ш (= ס) eine Mittelform von 𐤎 zu ┌┴┐, liḥjânisch ɿ eine Zwischenstufe von 𐤄 zu 𐩠 darstellt.[8] Für die Ableitung der südsemitischen ㄱ und

[1] Vgl. schon oben p. 214, Note 4.
[2] Lidzbarski, l. c. II. p. 25, Z. 31 ff., p. 27, Z. 8.
[3] Ebenda II. p. 33, Z. 17.
[4] Ebenda I. p. 113, 2. Absatz.
[5] Ebenda I. 113 ff., 118, 126.
[6] Ephem. I. 122.
[7] Ebenda II. 27.
[8] Ebenda I. 123; Müller l. c. 16 zu ה.

ו-Formen reicht das Phönikische — auch ohne Zwischenstufen — vollkommen aus;[1] zu Ψ aus ⊟ vgl. Müller p. 17 und Lidzbarski, Ephemeris i. 123.

Dussaud drängt nun, wie mir scheint unberechtigterweise, sowohl diese älteren Formen oder Zwischenstufen, die ja in südarabischen Alphabeten erhalten sind, als auch Erwägungen allgemeiner Natur zu sehr in den Hintergrund[2] und hebt Mittelformen hervor, die er in altgriechischen Alphabeten findet. Seine Theorie zerschellt an liḥjânischem ⊢⊣ = ذ ⊢ = ز und sabäischem (!) ⊦⊣, das nur aus phön. ⌶ (zu ⊢), nicht aus griech. *Z* abgeleitet werden kann.[3] Es ist auch meines Erachtens überflüssig für פ ס ח ה beim Griechischen eine Anleihe fürs Sabäische zu machen, wenn wir mit semitischen, dem sabäischen zunächstliegenden Alphabeten auskommen, welche direkt zum Phönikischen hinüberleiten; oder griechische Mittelformen den sabäischen zugrunde zu legen, wo die phönikischen Urformen ausreichen: ת ש ר ק ע נ מ ל כ ג, bezw. ein archaisch-griechisches Alphabet heranzuziehen, wo die geforderten Zwischenformen in so unbedeutendem Maße sich von den phönikischen unterscheiden würden: (גכנ)טר.[4] Was endlich die Stellung von שמל im Sabäischen anlangt, so genügt zu ihrer Erklärung vollkommen, was Lidzbarski, Eph. i. 113 f. 126 (Schlankheit!) vorgebracht hat. Wenn hier das Altgriechische vom Phönikischen abweichende, aber dem Sabäischen mehr entsprechende, oder ganz gleiche Formen (לנ) hat, so liegt eben ein Produkt paralleler Entwicklung vor, deren Walten man nie verkennen sollte; das gleiche gilt von der griechischen Gestalt des י.[5]

---

[1] Ebenda ii. 28.

[2] Z. B. ist die von Dussaud auf der Tafel p. 75 geforderte Mittelform ∧ ◇ dem Liḥjânischen eigen, sogar in viel besser passender Form als die griechische! Vgl. Dussauds Tabelle p. 63 und die Euting'sche Schrifttafel bei Müller, a. a. O.

[3] Dussaud selbst p. 70! Müller a. a. O., 16 f. Lidzbarski, a. a. O. ii. p. 28, Z. 10 ff. 22 ff.

[4] Vgl. Dussaud p. 75 die Tafel. Zu: יכא vgl. Lidzbarski, a. a. O. i. 122, 124. — Zu ד ר fehlt die ‚forme intermédiaire supposée', wie es scheint, auch dem Griechischen; Dussaud a. a. O., p. 75 (die Tafel) verzeichnet wenigstens keine.

[5] Und vielleicht צ (San). Lidzbarski, l. c. i. 117, 124, 125.

Was endlich die von Praetorius (allerdings in umgekehrter Abhängigkeit der Formen von einander, als sie Dussaud vertreten möchte) vorgebrachte Gleichung: Φ = ϙ und Ψ = χ anlangt, worauf Dussaud so viel Gewicht legt, so ist inzwischen Praetorius selbst davon abgekommen, wenigstens Φ und ϙ zu einander in ein Abhängigkeitsverhältnis zu bringen.[1]

Ich glaube also, daß wir zur Alternative nicht berechtigt sind, welche Dussaud aufstellt (p. 78):

1° Ou bien l'alphabet phénicien a subi tout à coup une déformation rapide pour aboutir, dès au moins le VIIIe siècle avant notre ère, à l'alphabet sabéen; mais cette déformation, tout à fait parallèle à celle qui a donné les alphabets grecs archaïques, n'a laissé aucune trace;[2]

2° Ou bien l'alphabet sabéen dérive directement d'un alphabet grec archaïque[2] ...

Was den Zeitraum betrifft, den das sabäische Alphabet zu seiner der griechischen parallelen Entwickelung und Umwandlung gebraucht hat, ist meines Erachtens das Richtige wieder von Lidzbarski (l. c. I. 128) getroffen worden; davon abgesehen, daß offizielle Feststellungen von Schriftstilen, wie sie an öffentlichen Bauten etc. zu verwenden sind, auch rasch und gewaltsam vor sich gehen können.[3] Die Spuren dieser Umwandlung aber, die Dussaud vermißt, möchte ich im liḥjânischen und zum Teil im ṣafatenischen Alphabete vermuten, welch letzteres uns sehr wohl auch ältere Schichten, unter neueren eingebettet, erhalten haben könnte.

Nun aber gibt Dussaud selbst zu,[4] daß das Ṣafatenische Formen besitzt, welche den phönikischen näherstehen als den sabäischen.[5] Diese Erscheinung zwingt ihn, ein Oszillations- bezw. Regressions-

---

[1] Dussaud, p. 78; Praetorius: Über den Ursprung des kanaanäischen Alphabets, Berlin 1906, p. 11, 13. (Vgl. Lidzbarski, Ephem. II. 119 f.)

[2] Von mir gesperrt.

[3] Dies hat D. H. Müller für das äthiopische Alphabet klar gemacht.

[4] S. oben p. 214 unten.

[5] p. 68 ff., zu ב ט sogar כ und ם.

gesetz zu abstrahieren, demzufolge ein Buchstabe nicht immer konstant, nach derselben Richtung hin sich entwickelt, sondern vielmehr um eine Durchschnittsform pendelt und sich von dieser bald nach der einen, jüngeren, bald nach der anderen, älteren Form hin entfernt.[1] ‚Si donc, dans le liḥyanique et le safaïtique, on rencontre des formes intermédiaires entre le phénicien et le sabéen, ce n'est pas, comme l'admettent MM. Lidzbarski et Praetorius,[2] par suite d'une évolution incomplète, mais par[3] le fait d'une régression inconsciente vers le type primitif' (p. 69). Dann ist es aber auffallend, daß die ṣafatenischen Schriftzeichen nach Dussaud selbst zu den phönikischen (p. 64, Z. 7) Formen zurückschwingen, statt zu den griechischen, von welchen die sabäischen nach seiner Auffassung unmittelbar herrühren.[4]

Der ṣafatenische Dialekt ist, wie der liḥjânische und thamudenische, ein nordarabischer. Einen grammatikalischen Abriß davon gibt Dussaud im iv. Kapitel. Da sein Buch keine sprachgeschichtlichen Ziele verfolgt, hat der Verfasser seine Auseinandersetzungen auf ein bescheidenes Maß beschränkt. Seinem Leitgedanken treu, betont Dussaud hauptsächlich jene Abweichungen der Sprache vom klassischen Arabisch, die ihm eine Folgeerscheinung der veränderten Lebensweise (Seßhaftigkeit) des Volkes sind (p. 108 und 112). Um die einer Rezension gesteckten Grenzen nicht zu überschreiten, muß ich Dussauds gutem Beispiele folgen und ein näheres Eingehen auf das Problem mir versagen, welches die Schlagworte Volkssprache — Schriftsprache heraufbeschwören. Vielleicht hätte hier aber doch das Liḥjânische vergleichungsweise herangezogen werden können, da Müllers Vorarbeit[5] vorlag; so ist die Kontraktion der Diphthonge

[1] p. 67, 68 f.

[2] Und D. H. Müller, müssen wir hinzufügen.

[3] So wohl statt ‚pas'.

[4] Vgl. auch p. 72: ‚. . . le *phé* phénicien . . . aboutit en safaïtique, à une lettre plus voisine de la phénicienne que la lettre sabéenne'. — Was Dussaud p. 69 von der byzantinischen Form des A sagt, scheint mir weit hergeholt und nicht bestimmend.

[5] l. c. p. 11 ff.

aw, ay auch dort beobachtet worden.[1] Was Dussaud von den ‚lettres faibles' sagt, ist mir nicht recht klar geworden.[2] Die angesetzte Pluralform *ru'uwus*[3] ist wohl nur Schreib- oder Druckfehler; denn *ra's* kann bloß *ru'ûs* (oder *rûs*) gebildet haben und bilden. Die Schreibung סאר (سَائِر) beweist, daß die Ṣafatener dieses intervokalische א aus י wohl auch א sprachen.[4] Zum ṣafatenischen Artikel (ebenso zur Konjugation der Verba tertiae י) wäre wieder auf das Liḥjânische hinzuweisen gewesen; letzteres kennt neben ה auch den Artikel א; zur sprachwissenschaftlichen Erklärung dieser Formen und ihrem Verhältnis zu hebr. ה hätte J. Barths Aufsatz in *The American Journal of Semitic languages and literatures*, xiii. 1896[5] verglichen werden können.

Etwas eingehender behandelt Dussaud (p. 96 ff.) die ṣafatenischen Eigennamen;[6] die hier reichlich angeführte Literatur erlaubt es jedem, die angedeuteten Fragen weiter zu verfolgen. — Faksimilierte Graffiti (p. 100 ff.) aus Dussaud-Maclers Sammlung, denen eine Transkription, Übersetzung und Erläuterung beigegeben ist, gewähren Einblick in einige kontroverse Punkte der Interpretation. Die wenigen kulturhistorischen Momente, welche die Inschriften erkennen lassen, die noch spärlicheren historischen Daten, die sie uns verraten, führt Dussaud im Zusammenhange vor (p. 109—115).

Die folgenden zwei Abschnitte (Kap. v. vi) führen uns ins ṣafatenische Pantheon, gewähren uns einen Rückblick in die arabische Ǵâhiliyya und einen Ausblick auf aramäische und griechische Götterentlehnungen und Konkretismen.

---

[1] p. 13, iii, 3 a.

[2] Vgl. auch Cl. Huart in *Journ. as.* 1907 p. 181 ff.

[3] Ich übertrage bloß die französische Orthographie in die deutsche.

[4] E. Littmann, Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften p. 41 hätte hier berücksichtigt werden müssen.

[5] Jetzt ‚Sprachwissenschaftliche Untersuchungen zum Semitischen', i. 1907, p. 47 ff.

[6] Vgl. auch Dussaud im 1. Kap. p. 15 f. Zu ישמעאל יםמעל اسمعيل (ebenda) vgl. Lidzbarski, Ephem. ii. 44, Note 1. — Zum Vorkommen nordarabischer Eigennamen in den Inschriften von el-Öla Müller, l. c. p. 4.

Im einzelnen möchte ich zu Kap. v bemerken, daß im nabatäischen Texte CIS, ii, 183[1] (לאלת ונרה), die Lesung ונר als richtig vorausgesetzt, dieses Wort seiner Bedeutung nach doch eher zu aram. יְגַר (st. cstr.), syr. ܝܓܪܐ, äth. ወግር፡ ‚Hügel, Steinhaufen‘ zu stellen sein wird, als zu arab. وَجْر ‚Höhle‘.[2] ונר wäre dann hier soviel als מותב und كعبة (χααβου), von welchen Dussaud p. 127 spricht. ונרה würde nicht ‚grotte, sanctuaire‘ besagen bezw. die ‚Schatzkammer‘ andeuten,[2] sondern das Postament des Gottheitssymboles bezeichnen, oder den Altar.

In CIS, ii. 422—423 zerlegt Dussaud (p. 126 f.) אתרעתא, welches Lidzbarski[3] und Nöldeke[4] als Athargatis auffassen, in אתר עתא: Ort, d. i. Heiligtum der Ate. Zur Bekräftigung dieser Lesung beruft er sich auf eine Littmann'sche Inschrift, in welcher er אלת רבת אל־אתר erklärt als: ‚Allât, Herrin des Heiligtumes‘. Aber da kann wohl אתר einfach ‚Platz, Ort‘ bedeuten, wie so oft in den ṣafatenischen Inschriften;[5] Allât wäre die ‚genia‘ loci gewesen.

Betreff der Gleichsetzung Arṣu = Ruḍâ (Dussaud p. 132, 144) wäre auf die Schwierigkeit hinzuweisen, welche sich aus aram. צ — arab. ض vom Standpunkte der Lautverschiebung ergibt.[6] — Auch in diesem Kapitel sind mehrere ṣafatenische Graffiti in Text und Übersetzung mitgeteilt; darunter manche recht schwierige Stücke,

---

[1] Dussaud, p. 124 f.

[2] Dussaud denkt wohl an das Ġabġab der Allât in Ṭâ'if (vgl. bei ihm p. 119). Die Bedeutungen, welche man Lisân s. v. ii. 128 f. findet, lassen auch in غبغب etwas dem מותב, יְגַר = וגר, كعبة ähnliches vermuten.

[3] Ephem. i. 195 f.

[4] Ebenda ii. 123.

[5] vgl. Dussaud selbst, p. 138, Z. 6. — Hieße אתר in diesen speziellen Verbindungen Heiligtum, so hätte Simplicius das von ihm als אתר גדא mißverstandene אתרעתה (so im Aramäischen) = Athargatis, eben nicht bloß mit τόπος θεῶν übersetzt. (Dussaud 126.) Auf eine Anfrage schreibt mir E. Littmann über jene Inschrift folgendes (26. ii. 08): ‚Bei רבת אל־אתר hat mir die Deutung, die Sie geben, immer noch am meisten eingeleuchtet. Wenn ich die Inschrift ediere, werde ich näher darauf eingehen müssen; bisher habe ich persönlich אתר hier für „Ort“ gehalten.‘

[6] Nöldeke, in Ephem. ii. 123 f. Man erwartete aramäisches ק oder ע, vgl. Hoffmann, in *ZA*. xi, 214.

wie p. 138; und die bei Götteranrufungen üblichen Formeln besprochen.

In Kap. vii werden folgende Gottheiten einzeln behandelt: Allâh, Ruḍâ,[1] Gad ʿAwîḏ (= θεὸς Ἀουειδηνῶν; letztere bezeugt); Šams, Iṯâʿ (אתׄע, יתׄע, ꝏ, Ἔθαος) Raḥâm (Nöldeke: رَحَّام), Šayʿ al-ḳawm, in welchem Dussaud einen Kriegsgott oder vielmehr eine Gottheit der bewaffneten Truppe erkennt. Zu seinem antibacchischen Charakter würde diese Bestimmung gut passen.

Kap. vii greift auf den Anfang zurück und bespricht die endgültige Assimilation der ansässig gewordenen Ṣafatener an die aramäische Bevölkerung. Religionsgeschichtlich drückt diese sich aus in der Aufnahme des Beʿel Samin und Dusares in das ṣafatenische Pantheon, sprachgeschichtlich darin, daß jene ihren Dialekt verlieren und seit dem 4. nachchristlichen Jahrhundert griechische Inschriften setzen; in einer solchen, welche Dussaud (p. 135) mitteilt, ruft ein Archelaos den Ζεὺς Σαφαθηνός an.

Damit schließt die Arbeit des französischen Gelehrten, der es verstanden hat, in großen Zügen und in einer äußerst anmutigen Darstellung ein großes ethnologisches und kulturhistorisches Problem vor unseren Augen aufzurollen und zu deuten. Wenn man auch hie und da ihm nicht in allen Einzelheiten beipflichten kann, so gelingt es Dussaud doch, durch die Fülle des gebotenen Materials und durch scharfsinnige Kombinationen unsere Aufmerksamkeit zu fesseln, und zur Mitarbeit an der Lösung gar mancher Probleme anzuregen.

Graz. N. Rhodokanakis.

[1] S. oben.

Das Apâlâlied.

Von

L. v. Schroeder.

Das merkwürdige kleine Lied von der Apâlâ, *RV* 8, 80 (resp. 8, 91), hat schon ziemlich früh die Aufmerksamkeit der Indologen auf sich gelenkt, ohne daß man bei der Erklärung desselben wesentlich über dasjenige hinausgekommen wäre, was schon die indischen Kommentatoren und Exegeten uns bieten. Daß dies aber für ein richtiges Verständnis des Liedes durchaus ungenügend, ja in wesentlichsten Punkten ganz direkt irreführend ist, scheint mir aus einer vorurteilslosen Betrachtung des Textes deutlich hervorzugehen und soll im folgenden dargetan werden. In diesem Falle, wie in so manchen ähnlichen Fällen, versagt die Tradition durchaus, und die europäische Forschung sieht sich vor die Aufgabe gestellt, aus dem Texte des Liedes selbst, in Verbindung mit seiner rituellen Verwendung — denn auch eine solche ist uns wenigstens für einen Vers bezeugt — die eigentliche Bedeutung und den Zweck der Dichtung zu erschließen, respektive dieselbe mit größtmöglichster Wahrscheinlichkeit festzustellen.

Schon Aufrecht hat bekanntlich in einem der ersten Bände der *Indischen Studien* Text und Übersetzung des Liedes, Sâyaṇas Kommentar dazu und das betreffende Stück von Shaḍguruçishyas Kommentar zur Anukramaṇikâ mitgeteilt und einige Bemerkungen daran geknüpft,[1] nachdem schon vorher durch Adalbert Kuhn die entsprechende Stelle der Bṛihaddevatâ im ersten Bande derselben

[1] Vgl. Th. Aufrecht, ‚Die Sage von Apâlâ', *Indische Studien,* Bd. IV, p. 1—8.

Studien veröffentlicht war.[1] Nach Aufrecht wäre der Inhalt der ‚Sage' einfach der: ‚Apâlâ, von einer Hautkrankheit behaftet, bringt Indra ein Somaopfer dar, der sie zum Danke in der Art heilt, daß er sie durch drei Höhlungen seines Wagens zieht.'[2] Daß diese Art Heilung oder Reinigung einen durchaus volkstümlichen Charakter trägt, war schon Kuhn und Aufrecht ganz deutlich und ließe sich heute noch durch manche weitere Parallele belegen.[3] Über diesen Punkt kann kein Zweifel bestehen. Dagegen halte ich es für mehr als fraglich, daß wir uns Apâlâ wirklich mit einer Hautkrankheit behaftet zu denken haben, so bestimmt auch die Kommentatoren davon reden. Tatsächlich ist von einer solchen Krankheit im Liede selbst nicht die Rede, nur von einer rituellen Reinigung, aus welcher Apâlâ mit sonnig glänzender Haut (*sū́ryatvac*, wörtlich ‚sonnenhäutig') hervorgeht. Ich kann daher Aufrecht nicht ganz Recht geben, wenn er a. a. O. p. 8 sagt, ‚daß keiner der Erklärer irgendeinen Zug hinzufügt, der nicht schon im Liede selbst sich vorfindet'. Diese Behauptung läßt sich in so bestimmter Fassung um so weniger aufrecht erhalten, als die Erklärer nicht nur die im Liede angedeutete Beziehung der Apâlâ zu Indra in mannigfaltiger Weise weiter ausmalen, sondern mehrfach auch von einer Verschmähung oder Verstoßung der Apâlâ von Seiten ihres Gatten berichten,[4] ja sogar ganz genau wissen wollen, was aus dem Hautabfall der Kranken bei der dreimaligen Reinigung geworden sei, nämlich 1. ein Stachelschwein

[1] *Indische Studien*, Bd. I, p. 118.

[2] Vgl. Aufrecht, a. a. O., p. 8.

[3] Vgl. auch A. Weber, *Indische Studien*, Bd. v, p. 199 (383. 387. 411); M. Winternitz, ‚Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Âpastambîya-Gṛihyasûtra und einigen andern verwandten Werken', Wien 1892, p. 46 (*Denkschriften der kais. Akad. d. Wiss.*, phil.-hist. Kl., Bd. xl).

[4] Sâyaṇa sagt: *purâ kilâtrisutâpâlâ brahmavâdinî kenacit kâraṇena tvagdoshadushṭâ satyata eva durbhageti bhartrâ parityaktâ pitur âçrame tvagdoshaparihârâya ciraṃ kâlam indram adhikṛitya tapas tepe* usw.; Shaḍguruçishya: *apâlâtrisutâ tvâsît kanyâ tvagdoshiṇî purâ, ata eva durbhageti bhartrâ tyaktâ* usw. Im Jâiminîya Brâhmaṇa heißt es, ohne Erwähnung eines Gatten: *apâlâ ha vâ âtreyî tilakâ vâ dushṭatvacâ vâpy âsa* usw. Auch das Çâṭyâyana Brâhmaṇa und die Bṛihaddevatâ erwähnen den Gatten nicht.

(*çalyaka*), 2. eine Eidechse (*godhâ*), 3. ein Chamäleon (*kṛikalâsa*).[1] Apâlâ, die Tochter des Atri, soll, wegen jener — offenbar ekelhaften — Hautkrankheit von ihrem Gatten verschmäht, sich in die Einsiedelei ihres Vaters zurückgezogen und eifrig Buße geübt haben, bis sie das Abenteuer mit Indra erlebt und von dem Gotte gereinigt und geheilt wird. Aber das Lied selbst weiß nichts von dieser Verschmähung durch den Gatten. Sie ist ganz offenbar bloß aus einem falschverstandenen Worte des vierten Verses erschlossen, resp. vermutet und dann als Tatsache behauptet worden. Das Wort *patidvíshas* kann durchaus nicht ‚dem Gatten verhaßt' bedeuten — das ist eine sprachliche Unmöglichkeit — sondern nur ‚den Gatten haßend', ‚dem Gatten abgeneigt'. In der Geschichte von Apâlâs Verschmähung und Verstoßung liegt demnach nicht Tradition, sondern Gelehrtenarbeit — und zwar eine verfehlte — vor, während die Geschichte von den drei Tieren, die aus Apâlâs krankhaftem Hautabfall entstehen, sehr deutlich an ähnliche Erfindungen der Brâhmaṇazeit erinnert. Und darin hat AUFRECHT jedenfalls Recht, daß ‚der frische Quell der Sage zur Zeit der Abfassung der Brâhmaṇas längst verronnen' war. Was die Kommentatoren zu dem Inhalt des Liedes hinzutun, ist gelehrte Vermutung, in der phantastischen Art der Brâhmaṇazeit weiter ausgesponnen und mit allerlei Zutaten versehen, für welche in dem Texte selbst kein ausreichender Anhaltspunkt vorliegt, die aber auch gewiß nicht echter, alter Sagentradition entstammen.

Unser Material zur Beurteilung der Tradition ist neuerdings in erfreulicher Weise vermehrt worden. Die Bṛihaddevatâ liegt in Text und Übersetzung von MACDONELL vor uns und H. OERTEL hat dem Apâlâliede einen besonderen, sehr sorgfältig gearbeiteten Aufsatz gewidmet, in welchem er die Geschichte von Apâlâs Heilung durch Indra nach dem Jâiminîya-Brâhmaṇa mitteilt, zusammengestellt mit dem wesentlich übereinstimmenden Texte des Çâṭyâyana-Brâhmaṇa,

---

[1] So Sâyaṇa und Shaḍguruçishya, vgl. AUFRECHT, a. a. O., p. 4 und 8. Über die Version des Jâiminîya Brâhmaṇa und des Çâṭy. Brâhmaṇa vgl. weiter unten.

der uns schon aus Sâyaṇas Kommentar bekannt war.[1] Auch berichtet Oertel ebendaselbst (p. 26) von einer ähnlichen Geschichte, die im *TMB* 9, 2, 14 von Akûpârâ, der Añgirastochter, erzählt wird, deren Haut wie die Haut einer Eidechse (*godhâ*) gewesen sein soll. Indra reinigt sie dreimal und macht sie *sun-skinned*.

Etwas wesentlich neues erfahren wir aus der Version der Sage im Jâiminîya-Brâhmaṇa nicht. Und es ist kaum ein Vorzug, wenn hier, wie ähnlich auch im Çâṭyâyana-Brâhmaṇa, erzählt wird, daß Apâlâ selbst nach der ersten Reinigung durch Indra zu einer Eidechse (*godhâ*) wurde, dann bei der zweiten Reinigung zu einem weiblichen Chamäleon (*kṛikalâsî*) und endlich beim drittenmal zu einer *saṃçvishṭikâ*, — einem Tier, welches das Çaṭyâyana-Brahmaṇa *saṃçlishṭakâ* nennt, von dessen Charakter wir aber nichts auszusagen wissen.

Oldenberg glaubte das Lied von Apâlâ und Indra zu seinen sogenannten Âkhyâna-Hymnen rechnen zu sollen, und wenn er auch selbst bemerkt, daß ‚die Lücken, welche die Verse übrig lassen‘, ‚nicht sehr erheblich‘ seien, so hält er doch dafür, daß an einigen Stellen ‚auf eine vorauszusetzende prosaische Erzählung zu rekurrieren‘ sein dürfte.[2] Wie ich über die Oldenberg'sche Âkhyâna-Theorie denke, habe ich soeben ausführlich dargelegt.[3] Auch das Apâlâlied wird sich schwerlich als Stütze dieser Theorie verwerten lassen. Immerhin muß anerkannt werden, daß Oldenberg in einem wichtigen Punkte die vorherrschende indische Tradition bereits korrigiert hat. Er hebt ganz richtig hervor, daß Apâlâ nach Vers 4 eine *patidvish*, nicht eine *patidvishṭâ*, nicht eine vom Gatten verschmähte Frau ist, ‚wie die späteren Fassungen der Erzählung

---

[1] Vgl. H. Oertel, ‚Indra cures Apâlâ‘, im *Journal of the American Oriental Society*, ed. by Charles R. Lanman and George F. Moore, eighteenth volume, New-Haven 1907, p. 26—31.

[2] Vgl. Oldenberg, *ZDMG*, Bd. 39, p. 76. — Geldner (*Vedische Studien* i, p. 292) sieht in dem Apâlâliede eine Mischung von Itihâsa- und Saṃvâdaversen. Er faßt Vers 2—6 als Saṃvâda zwischen Apâlâ und dem als stumme Person gedachten Indra. Auf den Inhalt des Liedes geht er nicht näher ein.

[3] In meinem Buche *Mysterium und Mimus im Rigveda*, Verlag von H. Haessel in Leipzig, 1908.

wollen', daß sie vielmehr deutlich als eine Jungfrau bezeichnet wird (Vers 1), und er sieht dementsprechend in ihr ein ,männerscheues Mädchen', das ,(von Hause?) geht, um der Ehe zu entfliehen' und in dem die Begegnung mit Indra eine Wandlung hervorgebracht zu haben scheint. Ganz richtig weist er auch auf jene ,gesegnete Ehe der Apâlâ' hin, ,im Hinblick auf welche der Bräutigam, wenn er bei der Hochzeit seiner Braut die *çalalî* (einen Stachelschweinstachel) in die rechte Hand gibt, betete':

yatheyaṃ Çacîṃ vâvâtâm suputrâm ca yathâditim
avidhavâṃ câpâlâm evaṃ tvâm iha rakshatât.[1]

Hier steht also Apâlâ neben Çacî und Aditi als Typus einer glücklichen, gesegneten Ehefrau da. In unserem Liede aber erscheint sie noch als Jungfrau. Daß das Lied von einem Mädchen singt, kann meines Erachtens nicht zweifelhaft sein. Die Bezeichnung *kanŷâ*, mit welcher Vers 1 beginnt, sollte jedes Mißverständnis von vornherein ausschließen. Denn *kanŷâ* bedeutet, wie Grassmann ganz richtig in seinem Wörterbuch erklärt, ,die Jungfrau, besonders häufig die als Braut geschmückte, dem Bräutigam zugeführte'. Das Petersburger Wörterbuch sagt ,Mädchen, Jungfrau, Tochter'. Niemals hat das Wort die Bedeutung ,Frau, Ehefrau'. Schon das macht die Geschichte von der verschmähten Ehefrau Apâlâ, die in mehreren Kommentaren spukt, ganz unwahrscheinlich, ja unmöglich.

Wir finden aber die Heldin des Liedes bei einem der Kommentatoren — Haradatta — auch wirklich ausdrücklich als Mädchen gefaßt. Seine Darstellung der Geschichte weicht in mehreren Punkten von der gewöhnlichen Art, wie dieselbe sonst erzählt wird, ab. Sie lautet nach der Mitteilung von M. Winternitz: ,Hier erzählt man folgende Geschichte (*itihâsa*): Es war ein Mädchen, namens Apâlâ; die war mit dem weißen Aussatz behaftet, und niemand heiratete sie. In dem Gedanken, wie sie doch den Indra verehren könnte, stieg sie einst, um zu baden, in einen Fluß. Wie sie so von der

[1] Vgl. ,Çâñkhâyanas Gṛihyasûtra' 1, 12, 6, (*Indische Studien*, Bd. xv, p. 25. 26); Oldenberg, a. a. O., p. 76.

Strömung dahingetragen wurde und wieder die Liebe in ihrem Herzen trug, da sah sie eine von der Strömung fortgetragene Somapflanze. Den Soma zermalmte sie mit ihren Zähnen und brachte seinen Saft dem Indra dar. Indra trank ihn, ließ durch die drei Löcher eines Wagens, eines Karrens und eines Joches Wasser rinnen, reinigte sie dreimal mit diesem Wasser und machte sie glänzend wie die Sonne.'[1]

Bei Sâyaṇa geht Apâlâ, an ein Somaopfer für Indra denkend, zum Flußufer, badet daselbst und pflückt auf dem Wege den Soma.[2] Das Wort *srutá* im 1. Verse des Liedes kann ‚auf dem Wege', aber auch ‚in der Strömung' bedeuten, daher die Verschiedenheit der Auffassung bei Sâyaṇa und Haradatta ganz begreiflich ist; *kanyâ* aber kann nur ‚Mädchen, Jungfrau' bedeuten, und in diesem einen Punkte ist Haradatta jedenfalls im Rechte. Die ekelhafte Hautkrankheit spukt aber auch bei ihm. Jungfer Apâlâ findet keinen Gatten, weil sie mit dem weißen Aussatz behaftet ist.

Ich habe bereits oben bemerkt, daß diese, von allen Kommentatoren erwähnte Hautkrankheit der Apâlâ in dem Liede selbst nicht vorkommt. Es lassen sich aber, wie ich denke, auch positive Gründe dafür anführen, daß diese Krankheit — Aussatz, oder was es sonst gewesen sein mag — nichts weiter ist als eine Erfindung der Kommentatoren, respektive eines findigen Kopfes unter ihnen, der für alle seine Nachfolger maßgebend geblieben ist.

Der einzige Anhaltspunkt für die Annahme einer Hautkrankkeit bei Apâlâ kann im 7. und letzten Verse des Liedes gefunden werden, der in wörtlicher Übersetzung lauten würde: ‚Im Loch des Wagens, im Loch des Karrens, im Loch des Joches, o hundertfach kräftiger Indra, die Apâlâ dreimal reinigend machtest du sie zu einer sonnenhäutigen' — d. h. offenbar zu einer, deren Haut rein und hell wie die Sonne glänzte.

---

[1] Vgl. Winternitz, a. a. O., p. 43, Anm. 2.

[2] Sâyaṇa sagt: *sâ kadâcit indrasya somaḥ priyakaro bhavati, tam indrâya dâsyâmîti buddhyâ nadîtîraṃ pratyâgamat; sâ tatra snâtvâ pathi somam apy alabhata; tam âdâya gṛiham pratyâgacchantî mârga eva taṃ cakhâda* usw.

Nun erwäge man wohl: Dieser Vers gehört zum Hochzeitsritual der Inder! Wir finden ihn in dem ersten großen Hochzeitsliede des Atharvaveda[1] beim Brautbad verwendet. Mit Vers 39 werden daselbst die Brahmanen aufgefordert, das Badewasser für die Braut herbeizubringen. Dann heißt es Vers 40: ,Heilvoll soll dir das Gold, heilvoll sollen dir die Wasser sein, heilvoll soll dir der Pfosten sein, heilvoll des Joches Loch! heilvoll sollen dir die hundertfach läuternden Wasser sein! heilvoll vereinige den Leib mit dem Gatten!' Und nun folgt unser Vers (41), den ich metrisch folgendermaßen wiedergebe:

In Wagens Loch, in Karrens Loch, in Joches Loch, du Mächtiger,
Apâlâ dreimal reinigend machtest du sonnig ihre Haut.

Stark verballhornt wird dieser Vers in ganz entsprechendem Zusammenhang auch bei Âpastamba im Gṛihyasûtra 4, 8 verwendet.[2] Im vorausgehenden Sûtra (4, 7) ist gesagt, daß vedakundige (Brahmanen) in gerader Anzahl ausgesendet werden sollen, um Wasser zu holen. Dann heißt es (4, 8) in der Übersetzung von M. Winternitz:

,Mit dem folgenden Yajusspruch legt er auf ihr Haupt einen aus Darbhagras (geflochtenen) Ring, und mit dem folgenden (Ṛigvers) stellt er auf diesen (Ring) das nächste Loch eines Joches und legt in das Loch mit dem folgenden (Ṛigvers) Gold hinein; mit den folgenden fünf (Ṛigversen) läßt er sie (nun) baden, bedeckt sie mit dem folgenden (Ṛigvers) mit einem neuen Gewande und umgürtet sie mit dem folgenden (Ṛigvers) mit einem Jochstricke.[3]

---

[1] Vgl. AV. 14, 1, 41.

[2] Vgl. M. Winternitz, ,Das altindische Hochzeitsrituell' usw., p. 43; Âp. M. Br. 1, 1, 9.

[3] Vgl. M. Winternitz, a. a. O., p. 21. — In Çâñkhâyanas Gṛihyasûtra 1, 15, 6 erscheint der Vers zwar im Hochzeitsritual, doch in ganz anderem und, wie ich meine, sekundärem Zusammenhange. Er wird dort rezitiert, während (die Gattin?) in die Kummetlöcher des Hochzeitswagens je einen Zweig von einem fruchttragenden Baume steckt, oder nachdem diese Zweige schon darin befestigt sind. Vgl. Oldenbergs Text und Übersetzung dieses Sûtra in den *Indischen Studien*, Bd. xv, p. 30. 31. Zu dieser Zeremonie paßt der Vers natürlich nur ganz äußerlich, durch die Anfangsworte, die offenbar der Anlaß waren, daß man ihn dabei verwendete.

Kein Zweifel, der Vers wird im Ritual dazu verwendet, die Braut vor dem Brautbade, das der Vereinigung mit dem Gatten vorausgeht, zu läutern und zu reinigen, respektive solche Reinigung zu konstatieren. Hier ist selbstverständlich von keiner Hautkrankheit die Rede. Es handelt sich bloß um eine rituelle Läuterung vor der Vereinigung der jungen Frau mit dem Gatten, wie sie auch durch das Bad mit geweihtem Wasser und andere Zeremonien noch bewirkt werden soll. Und solche Reinigung ist vollauf motiviert. Es ist ja bekannt genug, daß das Weib nach dem Glauben der meisten Völker auf primitiver Stufe, und so auch der Arier in alter Zeit, als unrein angesehen wird.[1] Soll die sexuelle, die eheliche Verbindung heilvoll sein, so muß die Braut zuvor in mannigfacher Weise geläutert werden. Und das bewirkt offenbar auch die Zeremonie mit dem Loch des Joches. Gewiß hat man die Braut ursprünglich wirklich dem Durchziehen durch gewisse zum Wagen gehörige Öffnungen unterworfen, was dann erst später abgeschwächt, aber nicht ganz verschwunden ist. Der Vers des Apâlâliedes erinnert an die vollständige dreifache Läuterung in dieser Art.

Der volksmäßige Brauch ist im allgemeinen stabiler und zäher als die Sage. Auch hier handelt es sich um einen volksmäßigen Brauch, der im priesterlichen Ritual Aufnahme gefunden hat. Und der Brauch ist mehr dazu angetan, uns das Verständnis des Liedes zu erschließen, als umgekehrt. Vor allem aber müßen wir uns hüten, Dinge, die in dem Liede tatsächlich garnicht vorhanden sind, nur von den Kommentatoren erzählt werden, zum Ausgangspunkt der Betrachtung zu machen. Und das wäre in diesem Falle die Hautkrankheit, der angebliche Aussatz der Apâlâ, von welchen weder der Brauch noch das Lied etwas weiß.

Es wäre doch eine ganz ungeheuerliche Geschmacklosigkeit, beim solennen Brautbad von einer aussätzigen oder sonst wie mit ekelhafter Hautkrankheit behafteten Person zu singen, die Gott Indra gereinigt haben soll und die damit gewissermaßen das Vorbild

[1] Vgl. Winternitz, a. a. O., p. 42. 43. 46.

für die zu reinigende Braut abgibt. Und wenn wir von der mehrfach erwähnten Kommentatorenweisheit absehen, haben wir auch nicht den geringsten Grund, den alten Indern diese Geschmacklosigkeit zuzuschreiben.

Noch an einer andern Stelle des Hochzeitsrituals erscheint, wie wir bereits sahen, Apâlâ neben Çacî, der Gattin des Indra, und neben Aditi genannt, als Typus eines Weibes, das in der Ehe glücklich geworden (vgl. oben, p. 227). Soll auch das wieder jene hautkrank gewesene Person sein? Ein wirklich ekelhafter Gedanke.

Ich glaube, es läßt sich sogar behaupten, daß die Geschichte von der Hautkrankheit der Apâlâ nicht einmal recht stimmen will zu etlichen Zügen der Sage, wie sie die indischen Gelehrten uns selbst berichten. Es heißt z. B. in der Bṛihaddevatâ (6, 99), daß Indra sich in die Apâlâ verliebte, als er sie in der menschenleeren Einsiedelei ihres Vaters erblickte.[1] Sie merkt sein Begehren, geht mit dem Wassergefäß zum Wasser, findet den Soma, keltert ihn in ihrem Munde, und der Gott trinkt ihn dann aus ihrem Munde heraus. Den letzteren Zug finden wir übereinstimmend auch bei Shaḍguruçishya, im Jâiminîya-Brâhmaṇa, im Çâṭyâyana-Br.[2] und bei Sâyaṇa, welch letzterer ebenfalls davon zu berichten weiß, daß sich Indra dabei in Apâlâ verliebt.[3] Stimmt das wohl zu der Vorstellung von einer Hautkranken, Aussätzigen, vor welcher der eigene Gatte Ekel empfindet?

Und sehen wir uns das Lied an. In Vers 3 spricht sich Sehnsucht nach dem Kommen des Indra aus. Dann heißt es weiter Vers 4:

Ob er's wohl kann? ob er's wohl tut?
Ob er uns wohl verbessern wird?
Ob wir, den Gatten hassend, gehn,
Mit Indra uns vereinigen?

---

[1] Bṛihadd. 6, 99: *tâm indraç cakame dṛishṭvâ vijane pitur âçrame.*

[2] Bṛihadd. 6, 102 und Shaḍguruçishya: *papâv indraç ca tanmukhât*; Jâim. Br. und Çâṭy. Br.: *asyâi mukhât somaṃ niradhayat.*

[3] Sâyaṇa: *tata indras tâṃ kâmayitvâ tasyâ âsya eva daṃshṭrâbhyâbhishutaṃ somam apât.*

Sehen wir ab von der Schwierigkeit, welche hier der pluralische Ausdruck bereitet, desgleichen von dem Epitheton ‚den Gatten hassend', — auf jeden Fall spricht sich der Wunsch des Mädchens — oder der Mädchen — nach Vereinigung mit Gott Indra aus. Würde wohl eine Hautkranke, Aussätzige dem Gott Indra dazu passen?

Endlich aber — last not least — wenn eine arme Hautkranke durch ihr Somaopfer die Gunst des Gottes Indra erlangt hat und nun eine Bitte äußern soll, ist es nicht selbstverständlich, daß sie vor allen Dingen um Befreiung von ihrer ekelhaften Krankheit bitten wird? Apâlâ richtet sogar drei Bitten an Indra, aber — sonderbar genug — die Bitte um Genesung von ihrer Krankheit befindet sich nicht darunter! Sie bittet vielmehr 1. des Vaters Kopf — der nach den Kommentatoren eine Glatze hatte — möge Haare bekommen; 2. das Ackerfeld möge entsprechend bewachsen sein, d. h. natürlich reichen Getreidesegen tragen; 3. es mögen ihr selbst Haare auf dem Bauche wachsen.

Die ersten beiden Bitten haben selbstverständlich mit einer Hautkrankheit der Apâlâ nichts zu tun, ganz abgesehen davon, daß die erste in der Situation einer armen Schwerkranken fast läppisch klingt. Aber auch die dritte Bitte spricht von keiner Genesung, keiner Krankheit. Nur gewaltsam konstruiert man den Gedankengang, der Apâlâ wären durch jene Krankheit die Haare am Bauche ausgefallen und das Wiederwachsen derselben würde mit Genesung gleichbedeutend sein. Es ist ganz undenkbar, daß jemand, der an einer schlimmen, sein Glück zerstörenden Krankheit leidet, im gegebenen Falle den rettenden Gott in dieser Weise mit ganz andersartigen Bitten behelligen wird:

5. Hier diese Flächen alle drei,
O Indra, laß bewachsen sein:
Des Alten Kopf, das Ackerfeld,
Dann diese da auf meinem Bauch.

6. Hier dieses unser Ackerfeld,
Dann ferner diesen meinen Leib,
Und weiter noch des Alten Kopf,
Laß alle diese haarig sein!

Nein, hier ist von Hautkrankheit, Aussatz u. dgl. m. garnicht die Rede. Es handelt sich um ganz andre Dinge. Ein Mädchen bittet den starken Gott darum, daß ihr die Haare in der Schamgegend wachsen mögen, — d. h. sie bittet darum, daß der Gott sie mannbar werden lasse. Die parallele Bitte für das Ackerfeld spricht auch deutlich genug. Gerade den vedischen Indern ist der Vergleich des weiblichen Leibes mit dem fruchttragenden Ackerfelde sehr geläufig. In dem zweiten großen Hochzeitsliede des Atharvaveda wird die junge Frau bei der Ankunft im neuen Hause begrüßt als beseeltes Ackerfeld, das den männlichen Samen aufnehmen soll, — und dabei wird dasselbe Wort gebraucht, dessen sich Apâlâ hier bedient (*urvárâ*).[1] Es ist klar genug. Das Mädchen bittet darum, reif zu werden, fruchtbar zu werden, gleich dem Ackerfelde mit seinen Saaten. Möge das Feld bewachsen sein mit Ähren, mein Bauch mit Haaren, d. h. mannbar, reif dazu, Frucht zu tragen, wie der von dem großen Gotte gesegnete Acker Früchte trägt.

Das ist gewiß ganz in der Ordnung und vollauf befriedigend. Freilich, der ‚Kopf des Alten' und die Bitte, daß auch er behaart sein möge, ist damit noch nicht erklärt. Da steckt noch ein Geheimnis drin. Man begreift auch kaum, was dem Mädchen daran gelegen sein kann, daß ein glatzköpfiger Vater wieder Haare bekommt. Die Bitte erscheint fast abgeschmackt. Ich glaube denn auch, daß es sich tatsächlich um etwas ganz andres handelt, — um etwas, was keineswegs abgeschmackt wäre und was in engstem Zusammenhang mit der Bitte um die Fruchtbarkeit des Ackerfeldes stünde.

Das Wort *tatá* ‚der Vater', ‚der Alte', ‚das Väterchen', erscheint, abgesehen von unserem Liede, nur noch einmal im ganzen Rigveda, und zwar in einem kleinen volkstümlichen Liede, das bei einem volkstümlichen Umzuge mit Heiltümern der Fruchtbarkeit gesungen wurde (RV 9, 112). Und in diesem Liede bezeichnet *tatá*, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, den Vegetationsalten, den Kornalten, jenen wohlbekannten Fruchtbarkeitsdämon oder Vegetationsdämon,

[1] Vgl. AV. 14, 2, 14 *âtmanváty urvárâ nárî́yám ágan, tásyâṃ naro vapata bī́jam asyâm.*

den man in Niederdeutschland ‚de Oll' zu benennen pflegt.[1] Nehmen wir an, daß das Wort auch im Apâlâliede dieselbe Bedeutung hätte, dann würde das ganz vortrefflich in den Zusammenhang passen und einen wirklich guten Sinn ergeben. Das Feld soll Saaten tragen, der altgewordene, kahlgewordene Vegetationsdämon soll wieder Haare bekommen, d. h. er soll wieder jung werden. Das wären ganz parallele Gedanken, durchaus zu einander und zu der persönlichsten Bitte des Mädchens stimmend. Fruchtbar werde Feld und Flur durch die Gnade des Gottes, fruchtbar auch des Mädchens Leib!

Man ist versucht, bei diesen Vorstellungen des Rigveda, an den altnordischen Mythus von der Göttin Sif zu erinnern, der Gemahlin des Thôrr, deren Name sich unter den Nafnathulur als eine der Bezeichnungen für ‚Erde' vorfindet. Der Mythus erzählt von ihr, daß Loki, der mit ihr gebuhlt haben soll, sie ihres Haares beraubt habe. Thôrr aber zwingt Loki, seiner Gemahlin von den Elfen neues Haar fertigen zu lassen, das wie Gold glänze. Ivaldis Söhne schmieden es und alsbald wächst es auf der Göttin Haupte fest (vgl. E. Mogk, *Germanische Mythologie*, 2. Aufl., p. 130). Diese Göttin scheint — nach Mogk, a. a. O. — ‚aufs engste mit dem sproßenden Erdreich verknüpft zu sein'. Schon Uhland gab die schöne Deutung: ‚Sif, die schönhaarige Göttin, ist das Getreidefeld, dessen goldener Schmuck im Spätsommer abgeschnitten, dann aber von unsichtbar wirkenden Erdgeistern wieder neu gewoben wird'. Schwerlich hat W. Golther recht, wenn er diese Deutung bestreitet.[2] Für uns ist hierbei wohl zu beachten, daß Thôrr und Indra zweifellos urverwandte Götter sind. Wenn Indra 1. dem Vegetationsdämon das ausgefallene Haar wieder wachsen läßt; 2. das Ackerfeld mit Ähren versieht; 3. die Schamhaare des Mädchens, dem er sich als Lieb-

---

[1] Vgl. L. v. Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rigveda*, p. 447. — Im AV 5, 24, 16; 18, 4, 77 und TS. 3, 2, 5, 5 wird das Wort *tata* bei der Anrufung der abgeschiedenen Väter gebraucht. Kaṭhopanishad 1, 3 redet *Naciketas* seinen lebenden Vater so an.

[2] Vgl. W. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, p. 262. 263, Anm.

haber zu nahen scheint, wachsen läßt — dann sind in all diesen drei göttlichen Taten Beziehungen zu dem Sif-Mythus kaum zu verkennen.

Doch, wie dem auch sei, das Apâlâlied stellt sich jedenfalls als ein Mannbarkeitszauber dar, welcher durchaus passend mit der rituellen Reinigung des weiblichen Leibes für die sexuelle, respektive eheliche Vereinigung abschließt, — eben darum auch durchaus dazu angetan war, mit diesem Schlußvers im Hochzeitsritual Aufnahme zu finden.

Ja, es fragt sich, ob wir den Namen der vielberühmten Apâlâ nicht als ein ursprüngliches Appellativum zu deuten haben. Das Wort *apâlâ*, von *pâla* ‚der Schützer, Schirmer' abgeleitet, könnte diejenige bezeichnen, welche noch keinen Schützer, keinen männlichen Schutz, keinen Gatten hat, — keinen *nâthá*, welch letzteres Wort die Bedeutungen ‚Schützer' und ‚Gatte' in sich vereinigt. Es würde in gewisser Weise auch an das vedische *abhrâtấ* anklingen, das bruderlose Mädchen, das eben darum in freierer Weise den Männern sich zuwendet.[1] Und wir erinnern uns auch an Yamîs Wort, die, den Bruder Yama zum Gatten begehrend, über den Zustand klagt, wo ihr der *nâthá*, der Schützer und Gatte fehlt.[2] Es fragt sich auch, ob wir bei dem mehrfach hervortretenden pluralischen Ausdruck unseres Liedes nicht an eine Mehrzahl von Mädchen zu denken haben, die den Mannbarkeitszauber üben.

Doch ehe wir weitere Vermutungen wagen, dürfte es gut sein, das ganze Lied im Zusammenhange sich zu vergegenwärtigen. Daß der Ton desselben ein durchaus volkstümlicher ist, scheint mir unmittelbar einzuleuchten. Diesem Eindruck wird sich wohl niemand entziehen können. Ich gebe im folgenden meine metrische Übersetzung, in welcher ich Inhalt und Form des Liedes möglichst gleichmäßig gerecht zu werden versucht habe:

---

[1] RV. 1, 124, 7 *abhrâtéva puṃsá eti pratîcî́*; vgl. auch RV. 4, 5, 5 *abhrâtáro ná yoshâṇo vyántaḥ* usw.

[2] RV. 10, 10, 11 *kíṃ bhrấtâsad yád anâthám bhávâti*, was heißt denn ‚Bruder', wo kein ‚Schützer' da ist?

RV 8, 80 (resp. 91).

1. Das Mägdlein ging zum Wasser hin,
Den Soma fand sie auf dem Weg,
Nach Haus ihn tragend sagte sie:
Dem Indra will ich keltern dich,
Dem Çakra will ich keltern dich!

2. Der du dort gehst, ein ganzer Mann,
Nimmst Haus für Haus in Augenschein, —
Trink zahngepreßten Soma hier!
Körner und Brei sind mit dabei,
Der Kuchen und das Loblied auch.

3. Wir möchten dich so gerne schaun,
Und sehen dich noch immer nicht!
Nur sachte jetzt, ganz sachte jetzt —
O Soma, ström' dem Indra zu!

4. Ob er's wohl kann? ob er's wohl tut?
Ob er uns wohl verbessern wird?[1]
Ob wir, dem Gatten abgeneigt,
Mit Indra uns vereinen gehn? —

5. Hier diese Flächen alle drei,
O Indra, laß bewachsen sein:
Des Alten Kopf, das Ackerfeld,
Dann diese da auf meinem Bauch.[2]

6. Hier dieses unser Ackerfeld,
Dann ferner diesen meinen Leib,
Und weiter noch des Alten Kopf —
Laß alle diese haarig sein!

7. In Wagens Loch, in Karrens Loch,
In Joches Loch, du Mächtiger,
Apâlâ dreifach reinigend,
Machtest du sonnig ihre Haut.

---

[1] Wenn Indra das Mädchen, respektive die Mädchen mannbar macht, darf das wohl als Verbesserung bezeichnet werden. — Bei Aufrecht ist dieser ganze Vers unrichtig übersetzt, weit besser bei Grassmann, doch hat auch er das falsche ‚von dem Gatten verschmäht'; Ludwig: ‚verhaßt dem Gatten'; Aufrecht gar: ‚von meinem Gatten lang gehaßt, vermähl' ich mich mit Indra bald'.

[2] Sowohl Aufrecht wie Grassmann sagen ‚meinen siechen Leib', obwohl von dem Siechtum nichts im Texte steht! Besser Ludwig: ‚meines Bauches Fläche'.

Man hat beim Lesen dieses Liedes überhaupt nicht den Eindruck, daß hier eine ‚Sage' erzählt wird — und das ist ja auch garnicht der Fall. Es handelt sich vielmehr um eine kultliche Begehung häuslicher Art, die von jungen, der Mannbarkeit nahen Mädchen ausgeführt wird. Einleitend sagt das Liedchen bloß, das Mägdlein habe auf dem Wege zum Wasser — vielleicht mit dem Wassergefäß ausgehend, um Wasser zu schöpfen,[1] also zufällig — den Soma gefunden und wolle ihn nun dem Indra keltern. Gleich im folgenden Verse beginnt aber auch schon die an den Gott sich wendende Einladung zum Genuß des Soma, den man ihm mit den Zähnen gepreßt und durch allerlei Zutaten — Körner, Brei, Kuchen — zu einem solennen Schmause vervollständigt hat. Der Gott wird dabei — wie sonst niemals — als *vîraká* bezeichnet, etwa ‚Männchen' oder ‚ganzer Mann', d. h. wohl ein Inbegriff der Männlichkeit.[2] Eigentümlich ist dabei die Vorstellung, als vigiliere er von Haus zu Haus und blicke spähend überall hinein. Man hat den Eindruck, so etwas könne nur zur Abend- oder Nachtzeit gesungen werden, und die Wahrscheinlichkeit spricht wohl auch dafür, daß eine Feier dieser Art nicht am hellen Tage begangen sein dürfte. Die Mädchen sehnen sich den Gott zu schauen und lassen ganz leise, leise die Somatropfen rinnen, die ihn herbeilocken sollen. Sie fragen sich gespannt, ob er es wohl könne und tun werde, ob er ihnen wohl die ersehnte ‚Verbesserung', die Vollendung der weiblichen Reife, spenden werde. Sie fragen sich zaghaft, ob sie, die noch nichts von einem Gatten wissen wollen, denn wirklich gehen und sich mit Indra vereinigen sollen. Dann aber folgt die dreifache Bitte, in welcher der Sinn des Liedes gipfelt: der Gott wolle jene drei Flächen — des Alten Kopf, das Ackerfeld und des Mädchens Bauch — bewachsen sein,

[1] Vgl. Bṛihaddevatâ 6, 100. 101: *udakumbhaṃ samâdâya apâm arthe jagâma sâ, dṛishṭvâ somam apâm ante tushṭâvarcâ vane tu tam* usw. Bei Shaḍguruçishya findet sich der entsprechende Zug in einem späteren Stadium der Erzählung. Nachdem Indra den zahngepreßten Soma bereits aus dem Munde der Apâlâ getrunken hat, heißt es (Vers 6): *udakumbhaṃ samâdâya tena sârdhaṃ tu sâpyagât, ṛigbhiḥ stutvâ jagâdendraṃ kuru mâṃ sutvacaṃ tv iti.*

[2] Vgl. *maryaká* ‚Männchen', RV. 5, 2, 5.

respektive den Mädchen die Schamhaare wachsen lassen. Und sie rühmen zum Schlusse, wie Indra in dreifacher ritueller Reinigung Apâlâ — respektive das noch gattenlose Mädchen — geläutert und ihre Haut sonnenhell strahlend gemacht habe. Damit war sie vollendet und fertig gemacht zur sexuellen, respektive ehelichen Vereinigung. Das typische Mägdlein, das zur typischen glücklichen Frau geworden, die nicht Witwe ward,[1] d.h. also sich fort und fort ihres Gatten freuen durfte.

Wenn die Haut der Apâlâ bei der Läuterung sonnenhell gemacht wird, dann ist wohl auch daran zu erinnern, daß ja Sûryâ, die weiblich gedachte Sonne, die typische, vorbildliche Braut der Inder ist. Die indische Braut stellt Sûryâ dar und spielt bei der Hochzeit die Rolle der Sûryâ. Daher ist es gewiß sehr passend, wenn das Mädchen, das zu dieser Rolle vorbereitet und vollendet wird, durch göttliche Einwirkung eine sonnenhell leuchtende Haut erhält, wodurch sie dem Wesen der Sûryâ ähnlich wird. Andererseits aber wird die Braut im Hochzeitsritual gelegentlich auch ermahnt, der Indrâṇî gleich zu werden, der Frau des Indra (vgl. AV. 14, 2, 31); ja eine vorbereitende Hochzeitszeremonie, bei welcher die Braut mit besonders präpariertem Wasser begossen und nach einigen Opfern ein Tanz von vier oder sechs jungen, respektive nicht verwitweten Frauen ausgeführt wird, trägt den Namen Indrâṇîkarman,[2] d. h. Indrâṇî-Handlung, — eine noch nicht weiter aufgeklärte Bezeichnung, für die wir aber jetzt vielleicht darauf hinweisen können, daß die jungen Mädchen durch den Mannbarkeitszauber des Apâlâliedes speziell zu Indra in eine nahe Beziehung treten, wodurch sie zeitweilig quasi Indrafrauen oder Geliebte des Indra werden.

Einen wichtigen Zug unseres Liedes aber haben wir bisher noch übergangen. Hier bereiten junge Mädchen den Somatrank für Indra — eine häusliche Opferfeier, die weitab liegt von dem offiziellen Opfer, bei welchem nur Priester den Soma keltern dürfen. Und die

---

[1] Vgl. in dem oben angeführten Verse aus Çâṅkhâyanas Gṛihyasûtra 1, 12, 6 die Bezeichnung *avidhavâṃ câpâlâm*.

[2] Vgl. E. Haas in Webers *Indischen Studien*, Bd. v, p. 293 f. — Eine solche ‚nicht verwitwete Frau' wird auch Apâlâ nach Çâṅkh. Gṛihy. 1, 12, 6.

Mädchen bereiten ihn in einer höchst eigentümlichen, sonst unerhörten Weise, — respektive Apâlâ tut es so, nach den Schilderungen der Kommentare. Unser Lied bezeichnet den Soma, zu welchem Indra in das Haus geladen wird, als *jámbhasuta*, d. h. zahngepreßt, durch das Gebiß, durch die Zähne gepreßt oder gekeltert, während sonst bekanntlich der Soma von den Priestern mittels der rituellen Preßsteine (*grâvâṇaḥ*) gekeltert wird.

Die Kommentare und Brâhmaṇas bestätigen und erläutern uns dies, indem sie übereinstimmend von der Apâlâ erzählen, dieselbe habe den glücklich gefundenen Soma, um ihn für Indra zu keltern, in ihrem Munde gekaut. Indra habe das Geräusch ihrer kauenden Zähne vernommen und habe es für das Geräusch der Soma-Preßsteine gehalten, sei daraufhin herbeigeeilt und nun mit Apâlâ ins Gespräch geraten. Sie fordert ihn dann auf, den von ihr mit den Zähnen gepreßten Soma zu trinken, und er trinkt oder saugt ihn aus ihrem Munde, worauf sie das Recht erhält, sich etwas von ihm auszubitten.

So abgeschmackt es auch klingt, daß das Geräusch von Apâlâs den Soma kauenden Zähnen den Indra herbeigelockt und anfänglich getäuscht habe, so wertvoll bleibt im ganzen die in dem Liede selbst wohlbegründete Nachricht, daß hier der Soma nicht, wie gewöhnlich, in der rituellen Presse des Opfers gekeltert, sondern von einem Mädchen, respektive einer Anzahl von Mädchen — denn das Lied spricht hier im Plural — mit den Zähnen gekaut und so zum Rauschtrank für den Gott bereitet wird. Wir erinnern uns alsbald jener primitivsten Art, wie bei manchen primitiven Völkern der solenne Rauschtrank bereitet wird — durch Kauen, und zwar gerade durch Kauen seitens der Weiber, wobei der Speichel eine gewisse Rolle zur Erzielung des Gährungsprozesses spielt.

Wohlbekannt ist vor allem die drastische Bereitung des sogenannten Kawa-Kawa, des berauschenden Kawa- oder Ava-Tranks bei den Südseeinsulanern, — der gegohrene Saft von gekauten Wurzeln des Piper methysticum.

Darüber sagt F. RATZEL in seiner Völkerkunde: ‚Eine flache, auf drei kurzen Füßen ruhende Schale aus hartem Holz wird auf

den Fußboden gestellt, junge Mädchen und Frauen lagern sich im Kreise darum, brechen kleine Stücke der getrockneten Avawurzel ab, stecken sie in den Mund und speien sie gut durchgekaut als Brei in die Schale aus. Wasser hinzu, das Gemisch umgerührt, und das Getränk ist fertig.'[1]

,Auch in Mikronesien ist die Ava nicht unbekannt, wird aber nicht durch Kauen, sondern durch Stampfen der Wurzel gewonnen.'[2] Diese letzte Art der Bereitung ist ohne Zweifel die jüngere, während diejenige durch Kauen und Ausspucken die weit primitivere, ältere ist.

Etwas Ähnliches gibt es auch in Südamerika. ,In Guyana wirft man Stücke Kassawa in ein großes Gefäß und gießt kochendes Wasser darüber. Die abgekühlte Masse rühren die Weiber mit den Händen um und zerkauen sie zu förmlichem Brei; dieser wird in einen langen Trog aus einem ausgehöhlten Baumstamm gespuckt und mit warmem Wasser übergossen.' Das Getränk erinnert an saures Bier und wirkt berauschend.[3]

Es darf wohl als sehr wahrscheinlich bezeichnet werden, daß in dem Apâlâliede sich die Erinnerung an eine ältere, primitivere Art der Somabereitung erhalten hat, bei welcher dieser berühmte altindische Rauschtrank noch nicht durch Zermalmen der fleischigen Stengel der Somapflanze mittels der rituellen Preßsteine zustande gebracht wurde, sondern durch Kauen, — und natürlich darauffolgendes Ausspucken derselben in ein bereitstehendes Gefäß. Wenn es Mädchen sind, die in solcher Art den Soma bereiten, dann erinnert das noch mehr an die Kawabereitung bei den Polynesiern. Und das Fortleben dieser primitiven Somabereitung im häuslichen Kreise, in dem weiblichen Teile der Bevölkerung, erscheint um so wahrscheinlicher gerade unter der Voraussetzung, daß die von uns vorgetragene Auffassung des Apâlâliedes die richtige ist. Denn dann handelt es sich ja hier um einen alten, primitiven Ritus, ganz volks-

[1] Vgl. F. Ratzel, *Völkerkunde*, 2. Aufl., Bd. I, p. 241. Die Sperrung rührt von mir her.

[2] Ratzel, a. a. O.

[3] Vgl. F. Ratzel, a. a. O, Bd. I, p. 509. 510.

mäßiger Art, der von den stets besonders konservativen Weibern aufrecht erhalten wurde und einen für sie eminent wichtigen Akt betraf, welcher sich etwa der Jünglingsweihe des männlichen Geschlechtes an die Seite stellen läßt.

Aber auch im altnordischen Mythus scheint die Erinnerung an einen ähnlich bereiteten Rauschtrank der Vorzeit noch fortzuleben. Es ist freilich eine etwas phantastische und dabei wenig appetitliche Geschichte. Als die Asen und Vanen Frieden schlossen, da traten sie beiderseits an ein Gefäß heran und spuckten hinein. ‚Aus dem Speichel schufen die Götter einen Mann namens Kwasir, der war so weise, daß er auf alle Fragen Bescheid wußte. Als er auf seinen Wanderungen einmal zu zwei Zwergen, Fjalar und Galar, zu Gaste kam, erschlugen ihn diese und ließen sein Blut in zwei Krüge und einen Kessel rinnen. Der Kessel heißt Odhrerir, die beiden Krüge Son und Bodn. Unter das Blut mischten sie Honig und daraus ward der Met, durch den jeder, der davon trinkt, zum Dichter oder Weisen wird.‘[1]

Versuchen wir, das ganz Phantastische von dieser Erzählung abzuziehen, so bleibt die Geschichte von der Entstehung des mythischen Dichtermetes aus dem Speichel, den Asen und Vanen bei feierlicher Gelegenheit in einen Kessel spuckten, übrig. Im Hintergrunde des Mythus aber lebt offenbar die schon stark verwischte Erinnerung an einen begeisternden Rauschtrank, der wohl in ähnlicher Weise bereitet wurde, wie der Kawa-Trank in Polynesien und der nach unserer Vermutung auf ähnliche Art hergestellte Somatrank der Mädchen beim Mannbarkeitszauber des Apâlâliedes.

Den Namen des Kwasir hat schon SIMROCK mit dem slavischen Worte Kwas zusammengebracht, das ‚fermentum‘ bedeutet, bei den Russen aber bekanntlich ein beliebtes, säuerliches, leicht berauschendes Getränk bezeichnet. Darnach darf man vermuten, daß Kwasir ursprünglich der Name jenes mythischen Rauschtrankes war, welchen

[1] Vgl. W. GOLTHER, *Handbuch der germanischen Mythologie*, p. 351. 352. — E. MOGK, a. a. O., p. 115.

neulich auch schon R. Much mit dem ähnlich bereiteten berauschenden Getränk in Polynesien und Guyana zusammengebracht hat.[1]

Hält man dasjenige, was Veda und Edda uns lehren, zusammen, dann wird man wohl kaum daran zweifeln können, daß trotz mannigfacher Verdunkelung und phantastischer Umgestaltung bei den Indern und Germanen in der ältesten Zeit die Erinnerung an einen Rauschtrank noch fortlebt, der vermutlich in der Urzeit ungefähr in jener primitiven Art bereitet wurde, wie wir sie bei dem polynesischen Kawa-Trank kennen.

Habe ich mit meiner Erklärung des Apâlâliedes Recht, dann deutet dasselbe — wie auch noch andere Lieder des Veda — zurück auf rituelle Bräuche der ältesten vedischen Zeit, welche in der Folge verloren gegangen und vergessen worden sind, aber durch die Vergleichung gestützt und durch ethnologische Parallelen aufgehellt werden. Als das Lied nicht mehr verstanden wurde, da wurde aus der Apâlâ — ursprünglich wohl nur eine Bezeichnung des Mädchens, das noch keinen Mann hat — eine Sagengestalt, von welcher man nun allerlei wunderliche Dinge erzählte, die man mit mehr oder minder Glück und Geschick aus dem Apâlâliede herauszulesen und zu deuten suchte. Daß man eine solche Erzählung dann noch durch mancherlei Zutaten weiter ausgestaltete, die bloß der Phantasie entsprungen sind, wird wohl jedermann begreiflich finden. Wenn für uns bei näherer Betrachtung diese nicht gerade glänzende Sagengestalt sich in Nebel auflöst und verflüchtigt, so ist das kaum als ein Verlust zu betrachten. Mit dem Einblick in das Mysterium eines vedischen Frauenritus, eines Mannbarkeitszaubers mit zahngepreßtem, d. h. primitiv gekautem Soma, haben wir hoffentlich Besseres gewonnen.

Nicht ganz aufgeklärt ist bis jetzt noch der Zug des Liedes, nach welchem die Mädchen als *patidvishas* bezeichnet werden, d. h. als solche, die den Gatten hassen, dem Gatten abgeneigt sind, also von der Ehe nichts wissen wollen. Vielleicht erklärt sich dieser Zug

[1] Vgl. Rudolf Much in seiner Besprechung von F. Kauffmanns ‚Balder', *Göttingische Gel. Anzeigen* 1908, Nr. 5, p. 369. 370.

im Lichte einer Hypothese, zu welcher mich neulich das Buch von H. Schurtz über *Altersklassen und Männerbünde* geführt hat.[1] Es ist allerdings eine einigermaßen kühne Vermutung, die darum auch nur mit aller Reserve geäußert werden soll.

Die Tänze der Maruts, respektive ihre mimetische Darstellung in altvedischer Zeit, im Vereine mit gewissen wohlbekannten europäischen Bräuchen, haben es mir wahrscheinlich gemacht, daß die Inder ursprünglich, in der ältesten vedischen, respektive in der vorvedischen Zeit die Einrichtung des sogenannten Männerhauses oder Junggesellenhauses kannten, welches auch später noch als Sabhâ, d. i. als Versammlungshaus bei ihnen fortlebt. Charakteristisch für die Einrichtung des Männerhauses aber ist, nach den ethnologischen Parallelen, das Privilegium der freien Liebe, welche den Junggesellen mit den noch unverheirateten Mädchen gestattet ist. Es wäre nun ganz wohl denkbar, daß die Mädchen unseres Liedes, wenn sie die Mannbarkeit ersehnen, nach dem ‚Männlein‘ (*vîraka*) ausschauen, mit ‚Indra‘ sich zu vereinigen wünschen, während sie von der Ehe mit einem Gatten noch nichts wissen wollen — daß diese Mädchen eben zunächst an eine Zeit der freien sexuellen Liebe denken und von ihr reden. Gott Indra vertritt für sie gewissermaßen das Prinzip der Männlichkeit, nach dem sie verlangen und das ihnen auch nicht versagt bleibt, ohne daß sie sich schon an einen Gatten fest zu binden brauchten. Er wäre hier etwa der Valentin seiner Valentine, der Geliebte zur Zeit der Maibrautschaft. Wir werden dabei auch wieder an jenes bruderlose Mädchen erinnert, das sich den Männern zuwendet (RV. 1, 124, 7). Und auch die bekannte merkwürdige Vorstellung der Inder, nach welcher das Mädchen vor seiner Verheiratung der Reihe nach mehreren Göttern — dem Soma, dem Gandharven Viçvâvasu, dem Agni — als Gattin angehört, erklärt sich vielleicht am besten unter der Voraussetzung einer — wenigstens ursprünglich vorhandenen — freien Liebesgemeinschaft der noch Unverheirateten. Diese Vorstellung ist derjenigen einer liebenden Vereinigung des Mäd-

[1] Vgl. L. v. Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rigveda*, p. 472—479.

chens mit Gott Indra entschieden analog. Die Mitglieder des Männerhauses stellten bei den von mir nachgewiesenen kultlichen Spielen und Tänzen verschiedene Götter, den Indra, die Marut, die Gandharven, Soma, Agni u. a. dar. So konnte sich unschwer die Vorstellung bilden, daß die Mädchen, welche mit ihnen in ein Verhältnis traten, sich mit gewissen Göttern verbanden. Indra aber war die Hauptperson jener Spiele.

Ich habe oben darauf hingewiesen, daß merkwürdige Züge des Apâlâliedes zu dem altnordischen Mythus von Sif, der Gemahlin des Thôrr, zu stimmen scheinen. Der Name der Sif aber hängt mit dem Worte ‚Sippe' zusammen, und dieses wiederum mit dem altindischen Worte *sabhâ*, das Versammlungshaus, das Männerhaus,[1] mit welchem wir nach unserer soeben geäußerten Vermutung Apâlâ in nähere Beziehung treten sahen. So mag Sif-Apâlâ ursprünglich das Mädchen sein, das der Gewittergott Thôrr-Indra mannbar macht und als Geliebte besitzt, — seine Valentine, das bräutliche Mädchen, als dessen mythisches Abbild die fruchtbare, Ähren tragende Erde sich darstellt, — das Getreidefeld, wie Uhland ganz richtig sagte, die *urvarâ* unseres Rigvedaliedes.

[1] Vgl. W. Golther, a. a. O., p. 263; Uhlenbeck, *Etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache*, s. v. *sabhâ*. Hier wird *sabhâ* unter anderem mit goth. *sibja*, ahd. *sippea, sippa* ‚Verwandtschaft, Sippe' und ebenso mit an. *Sif*, dem Namen der Göttin, plur. *sifjar* ‚*affinity, connection by marriage*', etymologisch zusammengestellt. Der Grundbegriff des Wortes scheint etwa ‚Gemeinschaft' oder ‚Verbindung' zu sein.

Berberische Studien.

Von

Hugo Schuchardt.

I.

Ein alter Plural auf -u̯?

Die berberische Pluralbildung ist eine höchst verwickelte; zu der starken Ungleichmässigkeit innerhalb jeder Mundart gesellt sich eine nicht minder starke zwischen den Mundarten. Ich schicke mich an, dieses Labyrinth in einer bestimmten Richtung zu durchkreuzen, aber nur behufs einer vorläufigen Orientierung. Der Natur eines solchen Versuches gemäss sehe ich von allen hemmenden und erschwerenden Einzelheiten ab, so fast immer von der Angabe des örtlichen Vorkommens für die einzelne Form, die also dann durchaus nicht als eine sehr verbreitete zu gelten braucht; wo es der eigentliche Zweck erheischt, gebe ich wenigstens die Quelle an aus der ich sie geschöpft habe.[1]

---

[1] Die Darstellung der Laute bereitet mir einige Schwierigkeit, nicht bloss weil die einzelnen Mundarten sich in ihrem Lautbestand keineswegs ganz decken, sondern hauptsächlich weil nur zwei von ihnen lautlich genau (auch mit Berücksichtigung von Quantität und Betonung) aufgezeichnet worden sind, die šilḥische von Tazerwalt durch Stumme ('95. '99), die der Beni Snūs durch Destaing ('07). Ich schliesse mich im wesentlichen dem zweiten an; vor allem bediene ich mich um die dentalen und gutturalen Reibelaute (mit Ausnahme der Zischlaute) wiederzugeben, der griechischen Zeichen: δ, ϑ, γ, χ. Des letzten aber nur für den vordern Reibelaut (er kommt verhältnismässig selten vor), für den hintern bleibt das herkömmliche ḫ (so Destaing in der Tabelle S. 1; die Bestimmung für jenes S. 11: ‚à peu près le χ grec' ist ungenau, da χ im Griechischen, ebenso wie *ch* im Deutschen eine doppelte Aussprache hat). Die palatalen Affrikaten schreibe ich *dž* und *tš*, wie ich das schon früher bei den kaukasischen Sprachen getan habe. Unsilbiges *i* und *u* drücke ich durch *i̯* und *u̯* aus, wenn mich meine Quellen über die Unsilbigkeit in keinem Zweifel lassen.

Zunächst ist die Pluralbildung des artikelartigen Präfixes von der des Nomens abzutrennen. Jene stellt sich, in der verbreitetsten Form, so dar:

m. *a-*, Pl. *i-*
w. *ta-*, „ *ti-*.

Ich bemerke gleich hier dass das weibl. Substantiv im Sing. auch ein gleichsinniges Suffix *-t* zu haben pflegt. Das Präfix — ich möchte es kurz als ‚Artikel' bezeichnen — ist mit dem Substantiv fest verwachsen; daraus erklärt sich dass es nicht selten für beide Zahlen das gleiche ist: das des Sing. dehnt sich auf den Plur. aus, so *a-ddäg* Baum: *a-ddäg-en,* oder, was weit häufiger ist und besonders beim Fem. vorkommt, das des Plur. auf den Sing., so *i-ls* Zunge: *i-ls-a̯un*; *ti-filles-t* Schwalbe: *ti-fellas.* In einigen Fällen haben wir die der ursprünglichen entgegengesetzte Entsprechung *i-*: *a-*, so *i-ššer* Fingernagel: *a-ššar-en* (neben *i-šš-*: *i-šš-*; *a-šš-*: *i-šš-*; *a-šš-*: *a-šš-*); *i-ls* Zunge: *a-ls-iun*; *i-nzer* (*ti-nzer-t*) Nase: *a-nzar-en* (*ti-nzar-in*). Dann ist aber irgendwie der Stammvokal im Spiel[1]; wie ja vor vokalischem Anlaut der Artikel nicht selten seinen Vokal einbüsst, dann also vom männlichen nichts übrig bleibt, so *udem* Gesicht: *udm-a̯un.* Auch vor Konsonanten schwindet das *a-* des Sing. und das *i-* des Plur. oft, ersteres wohl häufiger, so *(a-)ḍaḍ* Finger: *(i-)ḍuḍ-an.* Der Unterschied der Zahl findet sich zuweilen nur im Artikel ausgedrückt: *a-šermešan* Eidechse: *i-šermešan*; *baba* Vater: *i-baba.* Wir sollten dann ebenso wie bei ital. *il sofà*: *i sofà* von Indeklinabilien d. h. undeklinierten Substantiven reden.

Wie im Arabischen unterscheidet man auch im Berberischen zwischen innern und äussern Pluralen der Nomina. Die erstern sind aber hier keineswegs so vorherrschend und mannigfach wie

---

[1] Man vergleiche zu dem ersten der beiden letzten Wörter: hausa *hálše* (Pl. *halúsa*), kopt. *las* Zunge. Zum zweiten einerseits arab. *manḫar* (Pl. *menāḫer*) Nasenloch, Nase — auch im Berb. kommt die gutturale Spirans nach *n* vor: šilḥ. *ti-nḫer-t, (t)i-nḫar(-t)* Nase; anderseits hausa *hantši* (Pl. *hantúna*), kanuri *kentsā* Nase — der anlautende Guttural erscheint in *a-γendžur* (BASSET Loqmân S. 282), *a-ḫenšuš* (BASSET Zenatia II, 100) Nase, welches aber dem äg.-arab. *naḫšūš* Nasenloch sehr nahe kommt.

dort. Sie beruhen regelmäßig auf der Umwandlung des letzten Vokals in *a* (*ä*, *å*), z. B. *a-šeṇtuf* Schopf: *i-šentaf*; *i-zbil* Härchen: *i-zbäl*. Dabei wird auch der Vokal der vorhergehenden Silbe grossenteils abgeändert, z. B. *i-gīgil* Waise: *i-gugal*; *a-gāi̯u* Kopf: *i-gūi̯a*. Die veränderte Tonlage ergibt die scheinbare Umstellung einer Liquida; so erklärt sich *a-mgerḍ* Hals: *i-mgraḍ* aus den volleren Formen *a-mgérĕḍ*: *i-mgĕráḍ*. Da hier dem (kurzen) *a* Stummes bei Destaing ein *ā* entspricht (: *i-γiäl* =: *i-γi̯āl* Esel), so lassen sich zu diesen berb. Plur. die arabischen $K_1K_2\bar{a}K_3$ (klass. فِعَال, auch أَفْعَال) vergleichen, z. B. *k(e)bīr* gross: *k(u)bār*; *kelb* Hund: *klāb*. Bei gleichen Wörtern wird man freilich oft die Übereinstimmung vermissen, so:

a-hidur Schaffell: *i-hidar* }	arab.[1]	*hīdūra*: *hijādir*	
a-bernus Burnus: *i-bernas* }		*bernūs*: *berānis*	
a-farnu Ofen: *i-furna* }		*forn*: *(a)frān*	(lat. *furnus*).

Hingegen sind zahlreiche arabische Plur. unberberischer Bildung ins Berberische übergegangen, so (*selsela* Kette:) *slasel*; (*a-ssuk* Strasse:) *i-ssu̯äk* } arab. *selāsel*, *asu̯āq*.

Äussere Plurale entstehen durch Antritt einer Endung. Das Berberische kennt nur eine solche als primäre, nämlich:

1) m. *-en* (Stumme und Destaing: *-ĕn*[2]), w. *-in* (Dest.: *-īn*)[3], z. B. *a-myar* Greis: *i-myar-en*; *ta-myar-t* Greisin: *ti-myar-in*. Nach Vokal steht einfach *-n*, so *a-rba* Kind: *i-rbā-n*; *ti-lki-t* Laus: *ti-lki-n*; doch bilden die vokalisch auslautenden Nomina ihren Plural gewöhnlich auf andere Weise. Innerhalb des Berberischen begegnen

---

[1] Es handelt sich natürlich hier überall in erster Linie um das maghrebische Arabisch.

[2] Das *ĕ* stellt bei diesen beiden nicht einfach ein kurzes *e* vor, da sie ja im allgemeinen die Kürze unbezeichnet lassen, sondern ein sehr kurzes, ein ‚reduziertes'.

[3] Die Berbern pflegen zwar diese Endung arabisch ـِين- (u. *-an* ـان-) zu schreiben; daraus ist aber wohl weiter nichts zu schliessen als dass die Vokale wenn nicht den Haupt-, so doch einen Nebenton tragen. Vgl. Stumme *Handb. des Schilḥischen von T.* S. 13 Anm.: ‚Bei der Anwendung der arabischen Schrift für seine Sprache verfährt der Schilḥ sehr willkürlich hinsichtlich des Lang- oder Kurzschreibens der Vokale.'

wir diesem pluralischen *-n* wieder bei der 3. Pl. des Personalpronomens und des Verbs; ein ursprünglicher Zusammenhang mit arab. *-īn* (klass. ـِينَ Gen.-Akk.) würde fraglich sein, wenn das *-na* die eigentliche, im Stat. constr. vorliegende Pluralendung nur erweitert (s. Brockelmann *Vgl. Gr. der sem. Spr.* I, 452f.). Wie es sich mit der Vokaldifferenzierung *-en*: *-in* verhält, muss noch untersucht werden.

Davon ist aber nun nicht zu trennen:

2) *-an* (Dest.: *-ān*), auch, doch nur sehr selten, bei weibl. Substantiven. Für diese Endung gibt es verschiedene Erklärungsweisen, die wohl bis zu einem gewissen Grade verschiedenen Ursprungsweisen entsprechen.

a) *-an* ist nur eine mundartliche Variante von *-en*: *i-fis* Hyäne: *i-fis-en, i-fis-an.*

b) *-an* vertritt *-en* unter besondern lautlichen Bedingungen, nicht nur nach gewissen Konsonanten (wie sich auch für *-in* nach *ḥ* *-ẹn* und nach emphatischen Konsonanten *-yn* findet), sondern hauptsächlich wenn durch die Unterdrückung des vorhergehenden Vokals die Endsilbe mehr Gewicht erhält, so *i-l(e)f* Schwein: *i-lf-an*; *uššen* Schakal: *úššn-ān* (Dest.; *uššân-en* St.); *a-safar* Mittel: *i-sefr-an.* Aber im zweiten Fall haben wir vielleicht eher umgekehrt das Gewicht der Endung als die Ursache des Vokalschwundes anzusehen (vgl. Masqueray *Observ. gramm. sur la gramm. touareg* S. 45, B, a).

c) *-an* gründet sich analogisch auf *-a-n*, wo das *-a* Auslaut entweder des wirklichen Stammes ist (wie in *a-rba*; s. oben S. 247) oder des innern Plur. (wie in *i-tra-n* Sterne zu *i-tri*; s. unten S. 251).

d) *-ān* ist zusammengezogen aus *-a̯un, -a̯uen* (s. unten), so *i-l(e)s* Zunge: *i-ls-ān* neben *i-ls-a̯un, i-ls-a̯uen.*

e) *-ān* stammt aus dem Arabischen; hier findet es sich in $K_1VK_2K_3$*ān* (klass. فِعْلَانٌ und فُعْلَانٌ), z. B. *dẓār* Nachbar: *dẓīrān* { berb. *ldẓar*: *ldẓir-an*, berberisiert *a-dẓar*: *a-dẓar-en.*

Weit seltener und erst aus innern Plur. abgezogen sind die beiden folgenden Endungen:

3) *-a*, welches nicht als Endung eines äussern Plur. angeführt wird, aber da diese ganze Zweiteilung nur einen beschreibenden Charakter trägt, angeführt werden sollte; z. B.:

a-nγus	Stachel	:	*i-nγus-a*
a-muš	Katze	:	*i-muš-a*
ta-bbur-t	Türe	:	*ti-bbur-a*
ta-mur-t	Land	:	*ti-mur-a*
ta-sir-t	Mühle	:	*ti-sir-a.*

Ähnliche Plurale kennt das Kuschitische, z. B. saho *afúr* Eidechse: *afūr-á*; *egíl* Bach: *egīl-á*; und näher noch liegen arabische wie $K_1K_2\bar{u}K_3a$ (klass. فُعُولَةٌ), z. B. *ḏbaʿ* Hyäne: *ḏbūʿa*; *mešš* Katze: *mšūša* (*MSLP* 14, 486). Doch das sind innere Plur., und von solchen werden wir auch innerhalb des Berberischen ausgehen müssen; es scheint nämlich dass die innern Plur. von zweisilbigen vokalisch auslautenden Stämmen denen der obigen Art als Vorlage gedient haben, z. B. *a-qarru* Kopf: *i-qurra*; *a-falku* Falke: *i-fulka*; *ta-zerzi-t* Strahl: *ti-zerza*, wo ja das *-a* schon als Pluralzeichen empfunden werden konnte, vor welchem der Stammauslaut geschwunden wäre (vgl. unten S. 251). Auf die Einwirkung solcher innern Plur. von zweisilbigen konsonantisch auslautenden Stämmen wie *i-gigil*: *igugal* usw. sind andere zurückzuführen wie *ti-sir-t* Mühle: *ti-siar*; *a-ẖušim* Schnauze: *i-ẖušiam*; *a-ẖunšim* Faust: *i-ẖunšiam*; *a-gelzim* Hacke: *i-gelziam*; *a-gerϑil* Matte: *i-gerϑial*; *ta-ẖri-ṭ* (*ṭ* für *ḏ-t*) Tasche: *ti-ẖriaḏ*; auch *ta-gaim-t* Vorderarm: *ti-guịam*. Dieses *-ia-* hat sich nicht selten da eingestellt wo bei gleicher Tendenz *-ua-* zu erwarten war, z. B. *a-bernus* Burnus: *i-bernias*; *a-genduz* Kalb: *i-gundiaz*; *a-serdun* Maultier: *i-serdian*; *a-ẖenfuš* Schnauze: *i-ẖenfiaš*. Es findet sich aber sogar für *-a-* des Sing., so *ti-qanṭar-t* Brücke: *ti-qanṭiar*, wohl umgekehrt ∾ *-ar* neben *-iar*. Denn dem Bedürfnis den Plur. durch ein *-a* der letzten Silbe gekennzeichnet zu sehen, konnte ja in jener dritten Weise genügt werden die ich oben als die regelmässige angeführt

habe, und so gibt es denn neben *ti-siar* (und *ti-sir-a*) ein *ti-sar*, neben *a-gelziam* ein *i-i̯ĕzzām*, neben *i-bernias* ein *i-bernas*, neben *i-serdian* ein *i-serdan*. Bei den Plur. einsilbiger Stämme wie *ti-siar* lässt sich auch an die arab. Plur. $K_1 K_2 \bar{a} K_3$ von Stämmen mediae ى denken wie *bīr* Brunnen: *bi̯ār* (so auch berberisch, doch daneben *biur*; vgl. arab. *ab'ur*); *kīs* Börse: *aki̯ās* (berb. ebenso).

4) *-t* (*-ϑ*) an weiblichen Substantiven auf *-a* arabischen Ursprungs, z. B. *γimra* Gewitter (غمرة grosse Wassermasse): *γimra-t*; *ta-šiṭa* Zweig (شطبة): *ta-šiṭa-t*; besonders an romano-arabischen, z. B. *ferṭuna* Sturm (فرطونة): *ferṭuna-t*; *ṭabla* Tafel (طبلة): *ṭabla-t*. Bisweilen tritt *-ā-t* an konsonantisch auslautende Singulare (wie im Arab.; s. STUMME *Tun. Gr.* S. 78), so *zbīṭār* Hospital (سبيطر): *zbīṭār-āϑ*. Im Sing. erscheint statt *-a* oft *-et*, welches auf den arab. Status constructus zurückgeht, z. B. *elqenḍre-t* Brücke (قنطرة): *elqenḍra-t*; *elbale-t* Schaufel (بالة): *elbala-t*; *zenqe-ϑ* Strasse (زنقة): *zenqā-ϑ*; *ta-bune-t*[1] kleiner Backofen (تابونة): *ti-buna-t*. Wenn auch altberberische Wörter auf *-a* an dieser Pluralbildung teilzunehmen scheinen, so stammt sie doch aus dem Arabischen. Aber, wie sich aus dem gleich Folgenden ergeben wird, es muss das ältere Berberische eine entsprechende gekannt haben; der innere Plur. der weiblichen Nomina (*-at*:) *-āt* (vgl. BROCKELMANN *Vgl. Gr. der sem. Spr.* I, 441) gehört dem Hamitischen wie dem Semitischen an.

Als gemischte Plurale gelten in der berberischen Grammatik diejenigen die zugleich innere und äussere sind, d. h. innere durch den Antritt einer Endung erweiterte, z. B. *a-fus* Hand: *i-fass-en*; *ta-γâṭ-ṭ* Ziege: *ti-γÿḍ-yn*. Es versteht sich von selbst dass der innere Plur. (**i-fas*) kein selbständiges Dasein gehabt zu haben braucht; auch hier, wie bei allen Flexionserscheinungen, ist der Einfluss der Analogie in Anschlag zu bringen. Ferner ist genau zu prüfen ob

---

[1] Über dieses auch in Ägypten gebräuchliche Wort s. VOLLERS *ZDMG* 50, 632. Der Berber nimmt die erste Silbe für den ‚Artikel'. Vgl. *ta-banta* Schürze: *ti-bant-i̯u̯in*, auch arab. *tebānta*: *-āt* } span. *devantal*; doch findet sich Abfall des *d-* oder der ersten Silbe schon im Romanischen: span. *avantal*, südfr. *bantal, vantal* (s. mein *Bask. u. Rom.* S. 29).

ein anscheinend gemischter Plur. nicht in Wirklichkeit nur ein äusserer ist, indem quantitative oder qualitative Veränderungen des Stammes durch die Endung hervorgerufen worden sind. Hierher gehören auch Fälle wie *a-iḍi* Hund: *i-iḍ-an*; *i-tri* Stern: *i-tr-an*; *a-zru* Stein: *i-zr-an* (so Stumme), falls wir *-an* als Endung ansehen; denn dann handelt es sich um die Ausstossung des stammauslautenden *-i* und *-u* vor *-a* } *i-ḍi-an* (Basset *Loqmân* S. 334), **i-tri-an*, *í-zru̯-ān* (Destaing i, 193). Ebenso wahrscheinlich ist allerdings die Umwandlung von *-i* und *-u* in *-a*: **i-tra*, *i-zra* (dieses ist die verbreitete Form), davon *i-tra-n*, *i-zra-n*. Aber wiederum *a-barku* Barke: *i-bark-an*, nicht *i-barka-n*, sonst wäre auch *-a-* umgelautet: **i-burka-n* (vgl. *a-falku*: *i-fulka*). Endlich haben wir, da *-a* als Pluralendung festgestellt ist, Plurale wie *ta-mar-t* Bart: *ti-mir-a* nicht unter die innern, sondern unter die gemischten einzureihen.

Es gibt nun aber auch gemischte Plur. die äussere Plur. von äussern Plur. sind, oder mit andern Worten die zwei verschiedene Endungen haben, und zwar als erste die weibliche *-āt* (*-at*). Während von den beiden Numerusausgängen *-at*: *-āt* der des Plur. im Semitischen blühend gedieh, ging er im Berberischen ein, welches wiederum das *-t* des Sing. fester hielt als das Semitische. Dieses *-t* pflegt im Plur. von der Endung *-in* abgelöst zu werden, z. B. *ta-kur-t* Ball: *ti-kur-in*. Falls aber der Vokal vor dem *-t* gewahrt ist, bleibt dieses gern auch im Plur., z. B. *ϑa-rb-āt* Mädchen: *ϑi-rb-āϑ-īn*; *tu-bb-ẹt* Stich: *tu-bb-ẹ̄t-in*; *ti-rb-it* Mädchen: *ti-rb-ā̄t-in* oder *ti-rb-īt-in*; *ti-sl-it* Braut: *ti-sl-at-in*; *t-sil-ut* Braut: *te-sel-at-in*; *ϑa-γendžau̯-ϑ* Löffel: *ϑi-γendžau̯-ϑ-en* (s. unten S. 263); dann und wann entspricht auch einem *-t* nach Konsonanten ein *-at-in*, so *ta-lqim-t* Bissen (لقمة): *ti-luqm-at-in*; öfter einem *-a* ohne *-t*, z. B. *tă̄-la* Hügel: *tü-l-ā̄t-in*. Eine sehr merkwürdige Form ist: *tiṭ-at-u̯in* Augen (*JA* '83, i, 339), wo *t* in das sonstige tuar. *tiṭ-au̯in* (zum Sing. *tiṭ*) eingeschoben zu sein scheint. Noch bemerkenswerter aber ist dass im Aʿšaša (s. Basset *Zenatia* ii, 54) das weibl. *ϑ* im Anlaut des Plurals oft fehlt (oder schon in dem des Singulars) und dann dem plural. *-in* nachgesetzt wird (als *-t*), so *ϑa-ḥzau̯-t* Mädchen: *i-ḥzau̯-in-t*; *a-γiul-t* Eselin: *a-γiul-*

in-t (anders verhält es sich mit *a-serdun-t* w. Maultier: *i-serdan-t*) das Ägyptische bietet dazu eine Parallele, wenn die Endung *-wt* des weibl. Plur. aus der des männl. Plur. *-w* und der des weibl. Geschlechtes *-t* zusammengesetzt ist (s. ERMAN *Ägypt. Gramm.*[2] § 117, A). Den weiblichen Plur. auf *-at-in* usw. sind nun männliche nachgebildet worden, wie *aña* Bruder: *aña-ten*; *a-gžža* Baumstamm: *a-gžžā-ten*; *i-nsi* Igel: *i-nsi-ten*; *anu* Brunnen: *anu-ϑen*. In auffälliger Weise entsprechen diesen berberischen Pluralverhältnissen die des südarabischen Mehri (s. JAHN *Gramm. der Mehri-Sprache* S. 33f.). Die Mask. bilden den Plur. auf ‚*-n* mit vorhergehendem betonten Vokal oder Diphthong', z. B. *ḍáif* Gast: *ḍaifôn*; die Fem., die sich im Sing. von den Mask. durch die Endung *-t* unterscheiden, ‚auf *-ôt* (häufig) unter gleichzeitiger Vokal- und Akzentveränderung im Worte', z. B. *ḥĕmômet* Taube: *ḥĕmāmôt*, aber auch auf ‚*-ten* (häufig) mit vorhergehendem langen Vokal (Diphthong) oder ohne solchen, oft unter gleichzeitiger Vokal- und Akzentveränderung im Worte', z. B. *ḍafḍât* Frosch: *ḍafḍáuten*; *ḍafrît* Zopf: *ḍaifárten*; und endlich wiederum die Mask. ‚(oft) nach Art der Feminina auf *-ten* mit vorhergehendem langen betonten Vokal (meist *û*, *ô*) oder auch ohne solchen', z. B. *rizân* Fessel: *rizanûten*. Aber auch innerhalb des Hamitischen begegnen wir sehr deutlichen Anklängen an jene berberische Pluralbildung (s. FR. MÜLLER *Grundr.* 3, II, 243; REINISCH *Pers. Fürw.* S. 298), und zwar im Hochkuschitischen, besonders in den Agausprachen. Diese besitzen gemeinsam als Pluralzeichen *-t*, neben welchem im Chamir *-tān* steht und mit überwiegender Häufigkeit im Quara *-tan*, z. B. cham. *azín* Bräutigam: *azín-tān*; quara *nān* Hand: *nān-tan* (cham. *nan-t*, bil. *nān-tet*); *neṅ* Haus: *neṅ-tan* (cham. *ṇin-te*, bil. *lińen-t*). Ich fasse dieses *-tān* (*-tan*) als *-t-ān*; die zweite Endung (d. h. *-ān*) kommt hier, wie im Äthiopischen und im Semitischen überhaupt, auch selbständig vor (REINISCH *Pers. Fürw.* S. 284 f. betrachtet *-t*, *-te* ebensowie *-an* als aus *-tān* gekürzt oder verschliffen). Die von REINISCH *Die Quarasprache* I, 89 § 111 gegebenen Beispiele könnten allerdings an Entlehnung von *-an* aus dem Äth. denken lassen; denn es sind insgesamt Plurale von Lehnwörtern und

besonders Erweiterungen äthiopischer Plur., wie *kahen* Priester: *kahen-āt-an*; *masfen* Richter: *masāfen-t-an*. Fälle wie cham. *zin-tán* Schwestern neben *zin-t* Brüder hatten REINISCH (*Die Chamirsprache* I, 103, wo auch auf das *-ten* des Mehri hingewiesen wird) den Gedanken nahe gelegt, *-tān* entspräche als weibl. Pluralendung einer männlichen *-ān*; er war aber davon zurückgekommen, da er den unterschiedslosen Gebrauch beider Endungen festgestellt hatte (und das quara *zan-tan* Brüder neben *šēn-t* Schwestern hätte die beste Kontraindikation geliefert). Mich hindert das jedoch nicht hier ebenso wie im Berberischen und Mehri das *-t* als ursprüngliches Zeichen des weibl. Geschlechtes zu betrachten, obwohl es hier nicht mehr, wie dort, im Sing. diese Rolle ausfüllt; man berücksichtige auch in welchem Masse das arab. und äth. *-āt* auf männliche Substantive ausgedehnt worden ist.

Der zusammengesetzten Pluralendung m. *-t-en*, w. *-t-in* stelle ich nun innerhalb des Berberischen eine andere solche gegenüber: m. *-u̯-en* (zgz. *-un*), w. *-u̯-in*, z. B.:

a-meksa Hirt : *i-meksa-u̯en*
ta-smi Nadel : *ta-smi-u̯in*.

Über diese Endung, die sich einer ausserordentlich weiten Ausdehnung in allen Mundarten erfreut, hat bisher eine ganz andere Ansicht geherrscht. BASSET *Man. de langue kabyle* ('87) S. 64 § 73, A sagt: ‚Dans certains mots, la terminaison est *oun* ون ou *ouen* اون qui représente sans doute un ancien *ou* tombé au singulier.'[1] STUMME *Hdb. des*

[1] *Rev. crit.* '06, II, 503 kommt BASSET nachdrücklich auf diese Erklärung zurück, indem er in seiner übrigens gerechten Kritik von SARRIONANDIAS *Gramática de la lengua rifeña* ('05) ihm vorwirft bezüglich des *u̯* in einen Irrtum verfallen zu sein, nämlich zu glauben, es sei ‚ajouté au hasard'. Aber er verkennt dass SARRIONANDIA nicht im entferntesten an die Deutung der Sprachtatsachen denkt, sondern nur an ihre Beschreibung. Er sagt S. 133 f. von der 1. Form der unregelmässigen Plurale auf *-n*: ‚Intercala un *au* entre el final del singular y la desinencia regular' usw. und von der 2.: ‚En vez de *au*, intercala un *iu*' usw. Das ist doch wesentlich nichts anderes als wenn HANOTEAU *Ess. de gramm. kab.* ('58) S. 24 sagt: ‚D'autres placent le son *ou* et *iou* avant la terminaison *en*' und S. 29: ‚Enfin, certains noms singuliers interposent le son *ou* entre *a* et *n* du pluriel.' Und auch STUMME spricht zunächst (S. 37 f.) nur von dem ‚Auftreten' eines *u* oder *âu* oder *iu* vor der Endung *(e)n*.

Schilḥ. v. T. ('99) S. 41 § 76 schliesst sich mit einer notwendigen Einschränkung an: ‚das *w* der erstgenannten Endung [-*win*] dürfte oft der wieder zum Vorschein kommende letzte Radikal der Wurzel sein'. S. auch DESTAING I, 57 f. 179. Also während in den beiden zuletzt genannten Plur. für mich **(i-)meksa-u̯*, **(ta-)smi-u̯* alte Plurale sind, sind sie für die andern alte Sing. Diese Auffassung ist für sich betrachtet sehr ansprechend; sie kann sich auf zahllose Analogieen stützen, besonders allerdings in den arischen Sprachen (*leo* : *leones*, *cor* : *corda* usw.); das Arabische aber bringt die äusserlich ähnlichsten Formen entgegen, teils schon alte, wie *smā* Himmel : *smāu̯āt*, teils diesen folgende, junge, wie *ƀāšā* Pascha : *ƀāšāu̯āt*. Bevor ich nun die Wahrscheinlichkeit beider Erklärungen gegeneinander abwäge, will ich einen Überblick über die Ausbreitung dieser Endung geben. Sie tritt am häufigsten nach dem Auslaut *a* und *i* ein, wofür ich oben je ein Beispiel gebracht habe; daher kommt es dass -*au̯en* (-*au̯n*) und -*iu̯en* (-*iun*) als selbständige Endungen gefühlt werden können. Zunächst ersetzen sie einander, z. B.:

i-nsi	Igel	: *i-ns-au̯en*
tä-nsa	Zufluchtsort	: *ti-ns-iu̯in*.

Es fehlt übrigens nicht an Fällen in denen sich -*i* vor -*au̯en* erhalten hat (vgl. *i-ḍi-an* oben S. 251), so:

a-sli	Bräutigam	: *i-sli-au̯en*
i-sγi	Adler	: *i-sγi-au̯en*
i-nsi	Igel	: *i-nsi-au̯en*.

Zuweilen schwindet der vokalische Auslaut vor -*u̯en*, so:

ϑa-uka	Wurm	: *ϑi-uk-u̯in* (neben *ti-uk-iu̯in*)
a-zekka	Grab	: *i-zekk-u̯en* (neben *a-zekka-u̯in*)
te-nelli	Faden	: *te-nell-u̯in*
i-nisi	Igel	: *i-nis-u̯en*.

Umgekehrt pflegt an konsonantischen Auslaut -*au̯en* oder -*iu̯en* anzutreten, so:

i-l(e)s	Zunge	: *i-ls-au̯en*, *i-ls-au̯n*, *a-ls-iun*
ti-γerδem-t, *ti-γirdem-t*	Skorpion	: *ti-γerδm-au̯in*, *ti-γirdem-iu̯in*
ul	Herz	: *ul-au̯n*.

Wie neben *-en* als Pluralendungen *-an* und *-a* stehen, so neben *-u̯en*: *-u̯an* und *-u̯a*. Jenes z. B. in:

a-zekka	Grab	: *i-zekk-u̯an*
i-genni	Himmel	: *i-genn-u̯an*
i-kerri	Schaf	: *i-kerr-u̯an*.

Dieses z. B. in:

ta-la	Quelle	: *ti-l-iu̯a* (neben *ta-l-iu̯in*, *ta-l-u̯in*)
ta-mda	Sumpf	: *ti-md-u̯a* (neben *ti-md-u̯in*)
ti-ẓgi	Wald	: *ti-ẓg-u̯a*
ti-rgi-t	brennende Kohle	: *ti-rg-u̯a*
ta-mur-t	Land	: *tu-mur-u̯a* (gewöhnlich *ti-mur-a*)
ti-fγu-t, *ϑi-feγu-ts*	Artischokenhaupt	: *ti-fγ-au̯a*, *ϑi-feγ-u̯a* (v. *i-γf* Kopf?).

Dass nun dieses pluralische *-u̯-* aus dem Singular stamme, ist eine Annahme die sich kaum durch positive Gründe wird stützen lassen. Dem Berberischen sind die Wortausgänge *-au̯* und *-iu* keineswegs zuwider, und wenn hier je das *-u* verloren ging, so gewiss nicht dank irgend einem Lautgesetz, sondern durch Analogiewirkung. Basset *MSLP* 9, 81 f. erklärt *a-zegza* (: *i-zegz-u̯a*), *a-ziza* (: *i-ziza-u̯n*) aus *a-zegzau̯*, *a-zizau̯*: blau, durch einen Abfall des *-u*. Der Sachverhalt scheint mir ein anderer zu sein, aber ein etwas verwickelter, sodass ich ihn nur kurz andeuten kann. *A-zegzau̯* geht, wie aus jener Stelle zu ersehen ist, auf das Verb *zigzu* blau sein (oder werden) zurück. Die Perfektformen solcher Eigenschaftsverben werden grösstenteils durch den Wandel des in der letzten Silbe stehenden *i* oder *u* zu *a* aus dem Grundverb gewonnen, und von ihnen die Adjektive durch Vorschlag von *a* abgeleitet, z. B. *i-uriγ* er wird gelb, *i-uraγ* ist gelb, *a-uraγ* gelb; *i-mlul* er wird weiss, (*i-mellul* ist weiss,) *a-mellal* weiss. Lautet das Verb auf *-u* aus, so wird im Perfekt entweder ein *a* davor eingeschaltet, so *i-zigzau̯*, oder es geht das *-u* selbst in *-a* über, so *i-γlu* er wird teuer, *i-γla* ist teuer; *i-dru* er wird tief, *i-dra* ist tief, und zu einem solchen Perfekt gehört das Adj. *a-zegza*, *a-ziza*,[1] dem

[1] Eine gleichbedeutende Nebenform von *zigzu* ist *zigziu*, und ganz ebenso stehen *ḥaršiu* er wird rauh, *hriu* weit, *sfiu* hell den perf. *ḥaršau̯*, *hrau̯*, *sfau̯* gegenüber. Das letzte Verb (*sfîŭ*) fasst Stumme S. 219 als eine *s*-Form und vergleicht dazu

aber eine mdl. Form *zizu* (: *i-zizau̯-n*; MOTYLINSKI *Dj. Nefousa*) entspricht.

Ich wüsste kaum ein Wort von denen die im Plur. ein *-u̯-* in der Endung aufweisen, bei welchem der Verlust eines *-u* oder, bei konsonantischem Auslaut, eines *-au̯* oder *-iu* des Sing. sich irgendwie wahrscheinlich machen liesse; höchstens gibt mir tuar. *ulem* Herz: *ulam-an* (*JA* ’83, I, 335) neben sonstigem *ul* : *ul-au̯n*, *ul-au̯en* zu denken, da auch tuar. *ulhi* Herz (ebenda) zweisilbig ist und im Kunama *úrfā*, *úlfā* : Bauch, Herz bedeutet (wozu REINISCH saho *garbá* dass. = arab. *qurb* stellt; und arab. *qalb*?). Hingegen lassen sich sehr viele unter jenen Wörter aufzeigen die im Sing. nie ein *-u* besessen haben, nämlich wenn ich nicht irre alle aus dem Arabischen oder Romanischen entlehnten, wie *ta-mezgida* Moschee: *ti-mezgad-iu̯in*; *ta-sküla* Leiter: *ti-skül-iu̯in*.

Wie immer sich die Dinge im einzelnen verhalten mögen, der Grundstock der Plurale mit *-u̯-* wäre entweder ein ziemlich kleiner gewesen — dann ist die grosse analogische Ausdehnung schwer verständlich; oder er wäre ein grosser gewesen — dann bildet wiederum die Menge von Nominen auf *-au̯* und *-iu* oder überhaupt auf *-u* ein Rätsel. Wenn hingegen, wie ich vermute, *-u̯* ursprünglich ein Pluralzeichen war, dann besteht ein solches Missverhältnis nicht. Auch liesse sich diesem *-u̯* in dem äg. *-w* eine Stütze geben, um vorderhand von kuschitischem *-wā*, *-ū*, *-o*, sowie von altarab. *-ū(-na)* abzusehen. Ein männl. *-u̯* hätte dem weibl. *-t* gegenüber gestanden, beide wären durch den Antritt einer jüngeren, eigentlich geschlechtslosen Endung *-n* verkapselt worden, auf die dann der Ausdruck des Geschlechtsunterschiedes überging: *-u̯en*, *-u̯in* — *-ten*, *-tin*.

Eine Bestätigung für die BASSETsche Ansicht scheinen auf den ersten Blick gewisse — übrigens von ihm nicht herangezogene — Singularformen auf *-au̯* und (noch häufigere) auf *-iu* zu gewähren,

---

ti-fau̯-t Licht; aber es verhält sich zu dem aus dem Arab. stammenden *ṣfu* oder *ṣfu* hell werden wie *zigziu* zu *zigzu*. Die Perfektform *i-ṣfa* er ist hell stimmt zu *i-γla*, *i-dra*.

die besonders vor dem weibl. (und zugleich demin.) *-t* beliebt sind.[1] Wenn wir sie aber scharf ins Auge fassen, so erkennen wir dass sie aus Pluralformen auf *-au̯en* und *-iu̯en* (*-in*) zurückgebildet sind und sich neben die ursprünglichen Singularformen gestellt haben. Am deutlichsten zeigt sich das bei Lehnwörtern, da uns ja hier die letztern unmittelbar dargeboten sind. In allen folgenden Beispielen habe ich die Plur. zwischen die alten und die neuen Sing. gestellt und die örtliche Zusammengehörigkeit der Formen in den beiden letzten Spalten durch übereinstimmende Zahlen (unten) ausgedrückt.

ʿašš Nest (عشّ)	*ʿašuš*,	
	i-ʿašš-iu̯en$_1$,	*ʿaššiu*$_1$,
	ti-ʿašš-iu̯in$_2$	*t(a)-ʿaššiu-t*$_2$
ʿasker Armee, Soldat (عسكر)	*i-ʿasker-iu̯en*$_1$,	*ʿaskeriu*$_1$,
	i-skr-iu̯en$_2$	*askriu*$_2$ Soldat
ʿauδ (Basset *Zenatia* II, 82) Pferd (عوذ, عود)	*i-ʿaud-iu̯en*$_1$,	*ʿaudiu*$_1$,
	i-ʿauδ-iu̯en$_2$	*a-ʿauδiu*$_2$
kerš Bauch, Magen (كرش),	*kruš*,	
	i-kerš-iu̯en$_2$,	*a-kerš-iu*$_2$,
ta-kerš-et$_3$ dass.	*ti-kerš-iu̯in*$_3$	*ta-kerš-iu-t*$_3$
u̯ard, u̯ord, u̯erd Rose koll. (ورد),	*a-u̯ord-iu̯en*$_1$,	*a-u̯ordiu*$_1$,
ta-lu̯er-t[2] ind.	*i-u̯erd-iu̯en*$_2$	*a-u̯erdiu*$_2$
uzz, u̯ezz, uzz-et Gans (وزّ koll., وزّة)	*i-uzz-iu̯en*$_1$,	*a-uzziu*$_1$,
	i-bezz-iu̯en$_2$	*a-bezziu*$_2$ (*i-uzziun* Wildgans).

Wo wir es mit altberberischen Wörtern zu tun haben, werden wir kaum je an der Herkunft eines *-u̯* (*-u*) aus dem *-u̯en* des Plurals zweifeln können, da ja nicht nur die kürzere Singularform die allgemein verbreitete zu sein, sondern auch gegen die Zurückführung auf die *u̯*-Form sich zu sträuben pflegt. Man erwäge folgende Fälle:

[1] Destaing I, 179 sagt: ‚Un *i* ou un *u* faisant partie de la racine et ayant disparu au masculin peuvent apparaître au féminin ou au diminutif'; aber auch für alle Maskulina die ihm als Beispiele dienen, *á-γĕnža, á-zīza, á-γerδa, mûš, á-nūži* gibt es Formen auf *-i̯* und *-u̯, -u*, wie unten ersichtlich werden wird (s. auch S. 255).

[2] Auf die Wiedergabe des *l-* in den sonstigen Formen habe ich verzichtet.

a-bal Augenlid (tuar. *a-bileḍ-t*)	*i-bl-iu̯en*$_1$	*a-bl-iu*[1]) (BASSET *Zenatia* I, 24)
a-fer, *i-ferr*, *i-fer*, *i-fr* Flügel, Blatt[2]),	*i-fr-au̯en*$_1$, *a-fr-au̯n*, *i-fr-au̯n*, *i-ferr-au̯n*, *a-fr-iu̯en*, *ifr-iu̯en*$_3$, *a-fr-iun*$_2$, *i-fr-iun*,	*a-frau̯*$_1$ (MASQUERAY *D. fr.-touar.*), *a-friu*$_2$ (BASSET *Loqmân* S. 284), *a-friu̯i*$_3$[3]) (ebenda)
ti-fer-t, *ti-fri-t*, *ta-fri-t*[3]) dass. *ti-fr-ets*, *ti-ferr-ets* Nasenloch[4])	*ti-fr-iu̯in* *ti-fr-au̯in*, *ti-ferr-au̯in*, *ti-ferr-iu̯in*$_4$	*ta-ferru-t*$_4$[5]) (HUYGHE)
a-kni, *i-kni*, *i-ken*, *i-šen* Zwilling	*a-kni-u̯en*, *a-kni-un*$_1$, *i-kni-u̯en*$_2$, *a-šni-u̯en*$_3$,	*a-kniu*$_{1\,2}$ (BASSET *Zenatia* I, 68; MOTYLINSKI *R'edamès*), *a-šniu*$_3$ (SARRIONANDIA S. 44)
ta-gerfa Krähe	*ti-gerf-iu̯in*	
žarf, *žarfi* Rabe	*i-garf-iu̯en*$_1$, *i-gerf-iu̯en*$_2$	*a-garfiu*$_1$, *a-gerfiu*$_2$
a-meṭṭa, *i-meṭṭi*, *a-mṭa* Träne	*i-meṭṭa-u̯en*, *i-meṭṭa-u̯n*, *i-mṭa-u̯en*$_1$, *i-mṭa-u̯n*	*a-mṭau̯*$_1$ (BASSET *Zenatia* I, 69), *a-meṭṭu*[5]) (HUYGHE *D. fr.-chaouia*)
a-mez, *a-mza*, *a-mẓa* Riese (ogre)	*i-mẓa-u̯en* — *a-mz-iun*, *i-mz-iu̯en*, *i-mz-iu̯an*, *a-u̯aγzen-iu̯en*	*a-mziu* (SARRIONANDIA S. 126), *a-u̯aγzeniu* (OLIVIER; HUYGHE)
a-nebgi, *i-nebgi*, *a-nebži*, *a-niži*, *a-nuži* Gast	*i-nebg-au̯n* — *i-nebgi-u̯en*, *i-nebži-u̯en*$_1$, *i-nežži-u̯en*$_2$	*ϑa-nebžiu-ϑ*$_1$ (SARRIONANDIA S. 126), *ϑa-nežžiu-ϑ*$_2$ (DESTAING I, 179)
ϑa-qešša, *ϑa-kša*, *te-kitsa*,	*ϑa-kša-u̯in*, *ti-ketsa-u̯in*$_2$, *i-kitsa-u̯n*$_1$,	*a-qeššau̯* (SARRIONANDIA S. 127), *ϑa-kšau̯i-ϑ*$_1$ (BASSET *Zen.* II, 114),

		ta-ketšau̯-t$_2$ (*JA* ’85, II, 369),
ta-uka usw. Wurm	*ti-ukk-iu̯in*$_3$	*ti-ukkiu-t*$_3$ (ebenda)
i-sek, e-ssok, i-š, i-šš,	*i-sk-au̯en, i-ssk-au̯en, a-šk-au̯n*$_1$, *a-šš-au̯n*$_2$, *i-š-au̯en, išš-au̯en*$_{2\,3}$, *i-šš-au̯n*$_{2\,4\,5}$,	*a-škau̯*$_1$ (MOTYLINSKI *R’edamès*), *a-ššau̯*$_2$ (BASSET *Zenatia* I, 50; MOTYLINSKI *Dj. Nefousa*), *i-škau̯a* (*JA* ’83, I, 321), *a-ššau̯au̯*$_3$[6]) (BASSET *Rif*),
	a-šš-iun$_{4\,5}$, *u̯a-šš-iun, a-š-iun,*	*i-ššiu*$_4$ (HUYGHE),
	u̯a-šš-un,	*i-ššu*$_5$[5]) (HUYGHE),
kiš Horn	*i-kiš-u̯en, i-kišš-u̯an*$_6$	*kiiššu*$_6$ (BASSET *Zenatia* II, 84)[5])
i-ši Schoss	*i-š-au̯en,*	
	i-ši-u̯an$_{1\,2}$	*i-šiu*$_1$ (OLIVIER), *i-šiu̯i*$_2$ (HUYGHE)
ϑa-u̯erϑa weibl. Fuchs	*ϑi-u̯arϑ-iu̯in*	*a-u̯erϑiu* m. Fuchs (SARRIONANDIA S. 126).

---

[1] BASSET führt dieses als Beispiel davon an dass ‚la terminaison *ouin* du pluriel représente une ancienne finale en *ou* tombée au singulier‘; aber ein *a-bal* aus **a-baliu* dürfte ganz besonders unwahrscheinlich sein.

[2] Man bemerke dass im Berberischen das Blatt nach dem Flügel benannt ist; die Natur wies dazu an.

[3] Es scheinen *-fri-* und *-friu̯i* einen zu kleinen und einen zu grossen Ausschnitt aus dem Plur. darzustellen; s. unten S. 261.

[4] Wohl eig. ‚Nasenflügel‘; oder gehört es, wohin HUYGHE es stellt, zu *i-fri* Loch, Höhle?

[5] Hier steht *-u-*, *-u* wohl für *-iu-*, *-iu*, *-au*; s. unten S. 261.

[6] Merkwürdige Verdoppelung; als ob der Weg vom Plur. zum Sing. zweimal gemacht worden wäre.

In manchen Fällen kann ich für den Sing. nur eine Form auf *-u* nachweisen, betrachte diese aber doch nicht als ursprüngliche. Für *a-skiu* Neger setzt Basset *MSLP* 9, 88 die Wurzel *ski* an; indessen neben dem Plural mit *-iu̯-* besteht auch ein solcher mit *-au̯-*: *a-sk-au̯en* (Basset *Zenatia* ɪɪ, 100), und die an jener Stelle angeführte Form *a-sekkiu* sowie die ghedam. (Pl.) *sikk-iu̯en* dürften eher auf *sekk* weisen, womit sich vielleicht šilḥ. *i-sgän* (Stumme), *i-seggan* (Cid Kaoui) er ist schwarz in Beziehung bringen liesse.

Es gibt im Kabylischen Verbalnomina auf *-iu-t* mit dem Präfix *ti-m-* (die 18. Klasse bei Hanoteau *Gr. kab.* S. 219) und im Tuareg solche auf *-au̯-t* mit dem Präfix *t-* (die 5. Klasse bei Hanoteau *Gr. tam.* S. 104; vgl. Basset *Man.* S. 52 und *Dial. berb.* S. 163), z. B. *ϑi-m-enγ-iu-ϑ* Mord (von *enγ* tödten), *t-erh-au̯-t* Liebe (von *erhi* lieben). Die Silben *-iu-* und *-au̯-* füllen wesentlich die gleiche Rolle aus. Übrigens kommt *-au̯-t* auch im Kab. vor, und zwar finde ich es bei Huyghe, so *ta-m-els-au̯-t* façon de s'habiller (Han.: *ϑi-m-els-iu-ϑ* action de s'habiller), *ta-ns-au̯-t* hospitalité pendant la nuit, bivouac (Han.: *ϑi-m-ens-iu-ϑ* action de passer la nuit), *ta-ḥeḍr-au̯-t* Gegenwart, *ta-is-au̯-t* oder *t-iss-au̯-t* action de faire paître. Wie sich dies letzte Substantiv zu dem betreffenden Verb, *eks* lautlich verhält, ist mir nicht klar; nach Analogie von *ta-m-els-au̯-t* liesse sich *ta-m-eks-au̯-t* erwarten. Das kommt bei Huyghe vor, bedeutet aber Hirtin und entspricht dem *a-meksa* Hirt, sodass das *-au̯-* auf den Plural *i-meksa-u̯en, ti-meksa-u̯in* bezogen werden muss. Es liegt nun aber der Gedanke nahe ob nicht auch in den erwähnten Verbalnominen das Pluralzeichen *-u̯* steckt. Wenn sich die Bildung von Pluralen mit der von Abstrakten nahe berührt, so können wie jene aus diesen, so auch diese aus jenen erwachsen.[1] Dass, nach Hanoteau, hier regelmässig vor *-m-* der weibl. Artikel im Plural erscheint, ist wohl zu beachten (die Beni Snus allerdings gebrauchen nach

[1] Ich erinnere hierbei an eine eigentümliche Bildung des Chamir: ‚Aus dem Plural auf *-an* (*-an*) kann mittelst Anfügung von *-t* [wohl eigentlich Zeichen des weiblichen Geschlechtes] ein Abstraktum gebildet werden, z. B. von *hašt* Lüge die Form *hašt-an-t* Lügengewebe' (Reinisch *Die Chamirsprache* ɪ, 104 § 202).

Destaing i, 175 *ϑa-* oder *ϑ-*) und ebenso die Bildung gleichwertiger Nomina mit weiblicher Pluralendung (11. Form bei Hanoteau *Gr. kab.* S. 214 f.), z. B. *ϑi-uγ-in* oder *ϑ-uγ-in* Kauf (b. snus *ϑa-mesγ-iū-ϑ*), *ϑi-us-in* oder *ϑi-s-in* Ankunft (tuar. *ti-s-it*). Basset *Man.* S. 52 glaubt dazu bemerken zu müssen: ‚Bien qu'ayant la forme du pluriel féminin, ces noms verbaux se construisent avec le singulier.'

Wie sich aus *-au̯en* und *-iu̯en* im Sing. *-au̯* und *-iu* entwickeln konnte, so aus *-u̯en* (*-un*) mit vorausgehendem Konsonanten, also mit unterdrücktem Vokal ein silbiges *-u*, so *a-meṭṭu*, *i-ššu*, *ta-ferru-t* (s. oben S. 258 f.) und noch:

ϑe-borž-et Fenster (wohl Dem. von *borž* Schloss)	*ϑi-borž-u̯in*	*ϑ-ford$_{ž}$u* (Basset *Rif*, neben *ϑ-burd$_{ž}$-et*)
a-muš, *mušš*, *ta-muša*, *ta-muš-t* Katze	*ti-muš-iu̯in*, *ϑi-muš-u̯in$_1$*, *i-muš-u̯en*, *muš-u̯en*, *i-mušš-un*	*a-maššu* (C. Kaoui *Maroc*), *ta-muššu-t* (ebd.), *ϑe-mušū-ϑ$_1$* (Sarrionandia S. 135).

Ebenso wird wohl zu beurteilen sein *i-kru* junger Hammel, zum Plur. *i-kr-u̯an* (Stumme) = *i-kerr-u̯an* zum Sing. *i-kerr-i* (s. oben S. 255).

Zuweilen drang das auf das *-u̯-* folgende *-i-* mit in den Sing.; oben (S. 258 f.) sind schon *a-friu̯i* = *a-friu* = *(t)a-fri-(t)*, *ϑa-kšau̯i-ϑ* = *ta-ket$_{š}$au̯-t* und *i-šiu̯i* = *i-ši(u)* verzeichnet. Häufiger scheint *-ui-* nach Konsonanten zu sein, z. B.:

ta-ḥabbi-t Hautpustel (von arab. حبّ)	*ti-ḥabb-iu̯in$_1$*, *ti-ḥebb-ui̯in$_2$*	*ta-ḥabbui-t$_1$* (Huyghe), *ta-ḥebbui-t$_2$* (C. Kaoui *Maroc*)
a-zermum, *ϑa-zermu-mi-ϑ* Eidechse	*i-zermemm-ui̯en$_1$*, *te-zelmum-u̯in$_2$*	*a-zermemmui̯e$_1$* (C. Kaoui *Mar.*), *ta-zermemmui-t* (ebd.), *ta-zelmumui-t$_2$* (Motylinski *Dj. Nef.*), *ϑa-zelmumm^{u}ĭ-ϑ* (Destaing i, 178).

In *ϑa-mernui-ϑ* Angel (pivot): *ϑi-mern-u̯in* (Olivier); *ta-merniu-t*: *ti-mern-iu̯in* (Huyghe), wohl von *ernu* fortsetzen, hinzufügen (Nomen: *ti-m-erna*), hat die im Grunde gleiche Pluralendung zwei verschiedene Singularendungen ergeben.

Wenn die zusammengesetzten Pluralendungen *-au̯-en, -iu̯-en, -u̯-en* zwar, wie ich zuletzt gezeigt habe, nicht immer, aber doch grösstenteils an der Verbindungsstelle auseinandergebrochen worden sind um neue Singulare zu liefern, so hat natürlich dabei kein auch noch so dunkles Bewusstsein von der ursprünglichen Funktion des *-u̯* mitgewirkt. Hierdurch wird uns die Frage nahe gelegt ob nicht andersgeartete Pluralausgänge in ähnlicher Weise fruchtbar geworden sind. Dem *-au̯-en, -au̯-in, -au̯-n* geht lautlich parallel: *-a-i̯-en, -a-i̯-in, -ai̯-n*, und diesem entspricht öfter im Sing. ein *-ai̯* neben *-a*. Nun ist allerdings *-ai̯* (*-ai̯e*) im Berberischen eine ziemlich häufige Nominalendung: wir finden sie bei Nomina actionis und agentis von Verben auf *-i*, wie *amzai̯* Glättung, *aratai̯* Mischung von *emzi* glätten, *erti* gemischt sein; *amendai̯* Fallensteller, *anagmai̯* Sucher von *endi* Fallen stellen, *egmi* suchen (Hanoteau *Gr. kab.* S. 212. 225; *Gr. tam.* S. 103. 106 f.), und auch sonst, z. B. *a-u̯etai̯* Jahr (: *i-u̯eti-an*), zuweilen aus dem Arabischen herübergenommen, so *ta-duai̯-t* Pfeifenkopf (*duāi̯a* دواية Lerch.) : *ti-duai̯-n*; *ta-ḫsai̯-t* Kürbis (كوساية) : *ti-ḫsai̯-in*. Ich glaube aber nicht dass ein *-a* des Sing. jemals durch einfachen Lautschwund aus *-ai̯* entstanden ist, auch nicht in *mírẓa* bitter, *mîẓa* schwer, *ă-zīza* blau : *í-merẓa-in, í-miẓa-in, í-zīzau̯-en*, wo nach Destaing I, 206 *i* und *u* im Plur. ‚wiedererscheinen'. Es werden die beiden ersten Formen in entsprechender Weise zu erklären sein wie das in bezug auf die dritte oben S. 255 geschehen ist; man vergleiche *i̯-îrza* und *i̯-îrzăi̯* er ist bitter gewesen, *i̯-îẓă* und *i̯-îẓăi̯* er ist schwer gewesen zu *i̯-îγla* und *i̯-îγlai̯*.[1] Das *-ai̯* (auch mit der Variante *-au̯*) zeigt sich z. B. in folgenden Fällen mehr oder weniger deutlich als aus dem Plur. entsprungen:

---

[1] Destaing I, 133 f., wo offenbar zweimal ‚doux' für ‚lourd' verschrieben ist. Sind nicht auch die ersten Formen mit *ẓ* zu schreiben (vgl. die spätere Stelle)?

a-γanža, a-γendža, i-γendža, ta-γendža Löffel (nach Stumme } span. *gancho*)	*ϑi-γendža-u̯in*$_2$, *i-γanža-u̯n*$_1$, *ϑi-γandža-i̯n*$_3$, *ti-[ϑi-]γendža-i̯n*$_4$, *i-γendža-i̯n*$_6$, *i-γenža-i̯en*, *ϑi-γenža-i̯in*$_5$	*a-γanžau̯*$_1$ (Stumme), *ta-γendžau̯-t* (C. Kaoui *Maroc*), *ϑa-γendžau̯-ϑ*$_2$ (Olivier; *JA* '85, I, 160), *ϑe-γandžai̯-ϑ*$_3$ (*JA* '85, I, 159), *ta-γendžai̯-t*$_4$, *ϑa-γendžai̯-ϑ*$_4$ (*JA* '87, II, 408), *ϑa-γenžai̯-ϑ*$_5$ (Sarrionandia S. 135; Destaing I, 179), *a-γendžai̯*$_6$ (Basset *Zenatia* I, 51)
a-γerda, a-γerδa Ratte	*i-γerda-i̯en*$_1$, *i-γerδa-i̯n*	*a-γerdai̯*$_1$ (C. Kaoui *Mar.*), *ϑa-γerδai̯-ϑ* (Sarrionandia S. 126; Destaing I, 179)
i-gždi Baumstamm	*ti-gzda-i̯n*$_1$, *ti-zda-i̯n*$_2$	*ti-gzdai̯-t*$_1$ Zwergpalme (Basset *Rif* S. 97), *ta-zdai̯-t*$_2$ w. Palme (Basset *Zenatia* I, 79; Huyghe)
å-qqå Kern	*å-qqå̂-i̯n*	*ta-qqai̯-t* (Stumme)
a-ziu̯a Traube	*i-ziu̯a-i̯n*, *ti-ziu̯a-i̯n*$_1$	*ta-ziu̯ai̯-t*$_1$ (Basset *Zenatia* I, 21)
ušša, uska Windhund	*ušša-i̯en*$_1$, *ušša-i̯n*$_2$, *uska-i̯en*$_3$, *uski̯-û i̯n*$_4$, *uska-u̯en*	*uššai̯e*$_{1\ 2}$ (Huyghe; Olivier), *ϑ-uššai̯-ϑ* (Sarrionandia S. 126), *uskai̯*$_3$ (C. Kaoui *Mar.*), *uski̯âi̯*$_4$ (Stumme).

In andern Fällen, wie *a-ddžai̯* Kinnbacken: *i-ddžai̯-n* (Motylinski *Dj. Nef.*); *a-srai̯, a-srâi̯* Fell: *i-srai̯-en* (C. Kaoui *Mar.*), *i-srâi̯-n* (Stumme); *ta-glai̯-t* Ei : *ti-glai̯* (C. Kaoui *Mar.*), *ti-gĭlâi̯* (Stumme) usw. kann ich keine Singularform auf *-a* beibringen.

Bei dem eben genannten *ti-glai̯*, sowie bei *te-zd-ai̯*, das sich neben *ti-gzda-i̯n*, *ti-zda-i̯n* findet, ist nicht an einen Abfall des *-n* zu denken, so wenig wie bei der Endung *-u̯a* neben *-u̯an*; auch die Plurale (*ϑ-îu̯a* Rücken:) *ϑ-îu̯āu̯* und (*ϑ-zîu̯a* Schüssel:) *ϑi-zîu̯āu̯* (Destaing I, 200) dürfen uns nicht dazu verlocken, obschon ich hinsichtlich deren Erklärung mich nicht sicher fühle und an Überlebsel der

von mir angenommenen Pluralbildung nicht zu denken wage. *Te-zd-ai̯* gehört zum Sing. *te-zdi-t* (HUYGHE) und in die Klasse der innern Plurale, die ja durch die Einsetzung eines *a* in die letzte Silbe gekennzeichnet sind.[1] Gewöhnlich wird zwar dann das *-i* verdrängt, nicht selten aber auch — wie es scheint, besonders im Šilḥischen und Rifischen und nur bei Femininen — das *a* vor dem *-i* eingeschaltet, so *ti-meqqi-t* Tropfen: *ti-meqqai̯*; *ta-msĕri-t*[2] Zimmer: *ti-msĕrâi̯*; *ϑí-frī-ϑ* Blatt (s. oben S. 258): *ϑí-frai̯*. Gern bei Wörtern arabischer Herkunft; gehen solche in der Grundsprache auf *-ī* oder *-īi̯a* aus, so war ja die Einschiebung des *-a* vor dem *-i* fast geboten, z. B. *ϑá-ẖeδmī-ϑ* Messer (خذمي): *ϑi-ẖéδmai̯*; *ϑe-šášī-ϑ* Hut (شاشية): *ϑi-šúšai̯*; *ϑa-hendi-ϑ* Seidentuch (هندية): *ϑi-hendai̯e* (so OLIVIER, neben *ϑi-hendi-in*; HUYGHE hat *ti-hendi-ai̯e* mit einem überflüssigen *-i-*). Aber das *a* von *ϑí-ẖusai̯* Kürbisse beruht auf dem des arab. Sing. *kūsāi̯a*, für den ich im Berb. nur *ta-ẖsai̯-t* nachweisen kann (s. S. 262). Arab. *arezzai̯* Wespe (LERCHUNDI) stammt wohl von einem gleichlautenden berb. Plur. (zu kab. *a-rez*, *a-rz*: *a-rz-en*), wie ارزّي (koll. BEAUSSIER) von *a-rzazai̯* (zu kab. *a-rzaz*: *a-rzaz-en*), welches, im mar. Maš. und Šilḥ. (CID KAOUI) singularisiert wurde; dort *a-rẓaẓai̯* (= *a-reẓẓai̯* u. d. W. ‚guêpier‘): *i-rẓaẓai̯-en*, hier *u̯a-rẓaẓai̯* (dieselbe Rolle wie hier spielt *u̯* in šilḥ. [STUMME] *u̯a-rzan* Wespe: *u̯a-rzân-en*, aber auch *i-u̯a-rzan*).

---

[1] Ein gewöhnlicher innerer Plural ist *a-qerrui* Kopf: *i-qurrai̯(e)*; befremdlich ist nur dass daneben steht *a-qerru*: *i-qurra* (auch *a-qerro*: *i-qerra*). Aber auch hier ist mir der von BASSET (*Dial. berb.* § 75) angenommene Abfall von *-i* im Sing. noch nicht sicher; die zweiten Formen scheinen die älteren zu sein; vgl. *a-qarnu*ʿ Kopf: *i-qarna*ʿ (BASSET *Zenatia* II, 111).

[2] STUMME führt hierneben das entsprechende maghr.-arab. Wort, مصرية nicht an, auch nicht das diesem entstammende span. *almacería*, noch das romanische Grundwort für ersteres. Doch ist aus seinem Schweigen nicht zu folgern dass er an der angegebenen Herkunft des berb. Wortes gezweifelt habe.

Zur Strophik des Qurâns.

Von

R. Geyer.

Zweck der folgenden Zeilen ist, auf einige für die Frage nach der Strophik des Qurâns vielleicht nicht ganz unwichtige Beobachtungen aufmerksam zu machen, die ich selbst nicht weiter verfolgen kann, da ich mit anderen Arbeiten zur Zeit überreichlich beschäftigt bin. Während D. H. Müller bei seiner Stropheneinteilung verschiedener Qurânsûren von rein stilistisch-rhetorischen Motiven ausging, gelangte ich zu meinen Beobachtungen während einer wegen zu knapper Zeit leider nur in flüchtiger Weise ermöglichten Untersuchung der Qurânreime gelegentlich des Studiums von Vollers' *Volkssprache und Schriftsprache.* Die immerhin überraschenden Resultate dieser Untersuchung veröffentliche ich in einer demnächst in den *Gött. gel. Anz.* erscheinenden Besprechung des Vollersschen Buches; in mancher Hinsicht berührt sich das dort Gesagte mit dem hier Vorgebrachten. Doch will ich an dieser Stelle einige weitere Bemerkungen vorführen, die dort keinen entsprechenden Platz fanden, weil sie über den Rahmen des behandelten Gegenstandes hinausgingen. Auch soll manches dort Berührte hier in klarerer und präziserer Weise wieder aufgenommen und manche Einzelheiten richtiggestellt werden.

Der Qurântext, den W. N. Lees seiner Ausgabe von Zamaḫšârî's Kaššâf beigegeben, weist eine von dem Texte der Flügelschen Edition wesentlich abweichende Verseinteilung auf, wovon noch die Rede sein wird. Der genannte, von mir im folgenden mit

Zam. bezeichnete Abdruck vermerkt aber nicht bloß die Sûren-, Juz'- und Versabteilung, wie Fl. (= Flügel) es tut, sondern notiert auch die beim rituellen Vortrage zu beobachtenden Pausalvorschriften und Prostrationen (رُكُوع), erstere mit allerlei, dem erweiterten System des Ibn Ṭaifûr as-Sajâwandî entsprechenden, von Nöldeke, *Gesch. d. Q.* 352 aufgezählten Zeichen, die Rukû' aber mit der Sigle ع. Es ist a priori klar, daß diese Prostrationen die stärkeren Abschnitte des Vortrags und also auch des Textinhalts markieren müssen, und tatsächlich ist dies auch, wenigstens in dem Leesschen Abdrucke, fast durchwegs der Fall; wo ein oder das andere Mal eine Abweichung von dieser Regel vorliegt, können wir mit Fug annehmen, daß entweder das Rukû' falsch eingesetzt oder sonst irgendwelche Störung eingetreten ist. Die Richtigkeit unserer Voraussetzung wird ferner auch dadurch bestätigt, daß einerseits kein Absatz zwischen zwei Sûren ohne Rukû' ist und daß andererseits jedes Rukû' mit einem Versende (nach der Einteilung bei Zam.) zusammenfällt.[1] Dann ist auffällig, daß das auf ein Rukû' treffende Versende häufig aus dem Reimzusammenhange tritt, so xiii 26, xiv 6, 32, xvi 72, xix 41 (von V. 35 ab auf ûn), xxii 34, xxiv 56, xxviii 28, lxxxix 30, xc 20, xciii 11, xcvi 19, xcviii 8, cxi 5 (weitere Beispiele in der erwähnten Besprechung in den *Gött. gel. Anz.*). Endlich trifft nicht selten der Reimwechsel mit einem Rukû' zusammen, wofür zahlreiche Belege in der Anzeige von Vollers' *Volkssprache* gegeben sind. Ob die Verteilung der Rukû' für alle Qurânrezensionen, bezw. für alle islâmischen Riten identisch oder variabel ist, müßte noch untersucht werden. Doch spricht der Umstand, daß Zam. in S. ii 19 hinter قَدِيرٌ eine bei Flügel fehlende Verstrennung zeigt, die zugleich mit Rukû' versehen ist, eher für Schwankungen und Differenzen zwischen den einzelnen Rezensionen. Betrachten wir nun jene Sûren die nach D. H. Müller

[1] Dagegen finden sich Juz'-Einschnitte ohne Rukû', wie z. B. vor Juz' 3, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 14, 16, 20, 23. Juz' 21 fällt nach der Einteilung bei Zam. mit einem Rukû' (nach S. xxix 43) zusammen, während es nach Fl. hinter V. 44 ohne R. wäre. Andere abweichende 'Ajzâ' bei Zam.: Juz' 20 hinter S. xxvii 56 und Juz' 23 hinter S. xxxvi 20.

strophische Gliederung zeigen, mit Rücksicht auf die bei Zam. vermerkten Rukûʿ, so sind solche Prostrationen vorgeschrieben in S. vii vor V. 57, 63, 71, 83, 92, 98, 106, 124, 127, 138, 146, 151, in S. xi vor V. 27, 38, 52, 64, 72, 75, 85, 99, in S. xv vor V. 16, 26, 45, 61, 80, in S. xix vor V. 16, 42, 52, 67, 86, in S. xxvi vor V. 9, 33, 52, 69, 105, 123, 141, 160, 176, 192, in S. xxxvi vor V. 33, in S. xliv vor V. 29, 43, in S. li vor V. 24, 31, in S. liv vor V. 23, 41, in S. lvi vor V. 38, 74, in S. lxix vor V. 38, in S. lxxv vor V. 31 und in S. lxxviii vor V. 31; in den weiteren vier von D. H. Müller behandelten Sûren sind nur Anfang und Ende mit Rukûʿ versehen. Von den 52 hier notierten Rukûʿ treffen also nur sieben, nämlich jene vor S. vii 98, 124, 127, 151, xix 86, xliv 29 und lvi 38 auf das Innere Müllerscher Strophen, während 45 mit den von Müller aufgestellten Strophentrennungen zusammenfallen. Die von Müller auf Grund stilistischer und rhetorischer Prämissen vermutete Textteilung stimmt also innerhalb der 13 betreffenden Sûren an 45 von 52 Stellen mit den in der Rezension bei Zam. durch die Prostration bezeichneten Abschnitten überein. Wie es sich mit den nicht auf Strophenabsätze fallenden Rukûʿ verhält, wird bei der Perlustrierung der einzelnen Sûren zu erörtern sein. Bevor ich aber dazu übergehe, muß ich noch zwei auch für die Strophik des Qurâns wichtige Momente hervorheben, die ich in dem öfter erwähnten Artikel in den *Gött. gel. Anz.* ausführlich behandle, so daß ich hier nur kurz darauf zu verweisen brauche. Ich habe nämlich dort durch Vergleichung des Flügelschen Textes mit Zam. nachgewiesen, daß die Verseinteilung des Qurâns in den verschiedenen Rezensionen stark variiert; ich meine, daß daraus ein zwingender Schluß auf verhältnismäßig späte Einführung dieser Einteilung gezogen werden darf. Andererseits habe ich dort gezeigt, daß die Verseinteilung wenigstens der beiden verglichenen Rezensionen — aber auch wahrscheinlich aller anderen — sich durchaus nicht streng an die reimenden Textglieder hält, sondern allerlei Binnenreime unbeachtet läßt und oft recht komplizierte Reimstrophengebilde — absichtlich oder unabsichtlich — bis zur Unkenntlichkeit verhüllt. Daß die Rukûʿabsätze häufig mit diesen

Gebilden zusammenfallen, habe ich ebenfalls an verschiedenen Beispielen anschaulich gemacht. Alle diese verschiedenen Momente müssen daher bei der Untersuchung der poetischen Formen des Qurâns festgehalten werden, und in diesem Sinne will ich nun die von Müller behandelten Sûren besprechen.

S. I zeigt in ihrem kurzen Aufbau in V. 6 eine aus dem Reim tretende Endung. Nimmt man den Reim als Richtschnur, so erhalten wir sechs Zeilen, von denen die letzte V. 6 und 7 zusammenfaßt. Die Sûre zerfällt in zwei gleich viel Zeilen, je drei, enthaltende Hälften, in deren jeder die Reimfolge folgendermaßen aussieht: *în*, *îm*, *în*; die erste Hälfte enthält die Lobpreisung Gottes, die zweite das Gebet um rechte Führung. Die Teilung der sechsten Zeile in zwei Verse geschah vielleicht, um in der Fâtiḥah die heilige Siebenzahl zur Darstellung zu bringen.

S. VII. Eine regelrechte Stropheneinteilung ist in dieser Sûre, wie schon Müller zeigt, nicht bemerkbar; betrachten wir aber die Verteilung der Rukûʿ, so nehmen wir eine auch inhaltlich mehr oder weniger ausgeprägte Gliederung wahr, die sich folgendermaßen entwickelt: a) V. 1—9 Drohung mit der Rechenschaft beim jüngsten Gericht, b) V. 10—24 Empörung des ʾIblîs und Sündenfall, c) V. 25—29 Kleiderordnung, d) V. 30—37 Höllenstrafen der Ungläubigen, e) V. 38—45 Unterscheidung von Gerechten und Ungerechten, f) V. 46—51 Späte Reue der Ungläubigen, g) V. 52—56 Gottes Zeichen in der Natur, h) V. 57—62 Noah, i) V. 63—70 Hûd, k) V. 71—82 Ṣâliḥ (71—77) und Lot (78—82), l) V. 83—91 Śuʿaib, m) V. 92—97 Schema der Prophetensendungen, n) V. 98—123 Nutzanwendung daraus (98—100); Entsendung Mosis und Bekehrung der Zauberer (101—123), o) V. 124—126 Pharaos Widerstand und Mosis Aufmunterung an sein Volk, p) V. 127—137 Unglauben der Ägypter und Exodus der Israeliten, q) V. 138—145 Moses auf dem Sinai, r) V. 146—150 Das goldene Kalb und Mosis Zorn, s) V. 151—156 Mosis Gesetzgebung, t) V. 157—162 Israel in der Wüste, u) V. 163—170 Legende von Elath, v) V. 171—180 Gottes Zeichen in der Geschichte, w) V. 181—188 Gottes Strafgericht und Ratschluß, x) V. 189—

205 Gott die Zuflucht der Gläubigen. Nicht immer scheint das Rukûʿ am richtigen Platze zu stehen; so dürfte es z. B. von V. 150 auf die Teilung zwischen 152 und 153 zu verschieben sein; auch hinter V. 97 ist die Prostration auffällig und wäre eher hinter V. 100 zu erwarten, wie auch Müller abteilt. Daß in dieser offenbar ziemlich salopp komponierten Sûre Müllers Teilungen nicht immer durch die Rukûʿsetzung bestätigt wird, kann nicht verwundern; umso mehr ist zu beachten, daß in jenen Partien, wo die inhaltliche, durch Responsion gekennzeichnete Gliederung schärfer hervortritt (V. 57—119), Müllers Abschnitte genau mit den Rukûʿ zusammenfallen. Also gerade die Unregelmäßigkeiten dieser Sûre sind ein augenscheinliches Indizium für die Richtigkeit seiner Theorie. Eine genauere Untersuchung der Reimverhältnisse würde übrigens vielleicht noch manche jener Unregelmäßigkeiten beseitigen können; da die Sûre aber durchaus in dem charakterlosen *ûn*-Klang reimt (die austretenden Reime 139, 143, 146, 157, 186 fallen in der Einteilung bei Zam. weg), so ist eine solche Untersuchung sehr erschwert und würde hier zu weit führen.

S. xi. Müllers Strophen V. 27—98 fallen genau mit den Rukûʿ-abschnitten zusammen, nur fehlt das Rukûʿ hinter V. 46; die Noahlegende zerfiele somit nur in zwei Abteilungen von 11 (2 × 6 — 1) und 14 (2 × 7) Zeilen, zeigt dann also eine auffallende Analogie zu den folgenden Legenden von Hûd, Abraham und Šuʿaib (vgl. Müller, *Proph.* i 43 u.). Die Legende von Ṣâliḥ zerfällt, wenn man die Reimgestaltung in Betracht zieht, ebenfalls in zwei Teile, wovon der erste, auf *îb* (*ûb*) reimende, vier Zeilen umfaßt, da V. 66 des ausfallenden Reimes wegen mit V. 67 eine Zeile bildet, der zweite, auf *îz* (*ûd*[1]) reimende und durch die Responsionsformel فَلَمَّا جَاءَ الخ eingeleitete, zwei Zeilen (V. 69 und V. 70 + 71) zählt, so daß dieses Stück im ganzen sechs Zeilen lang ist, was zu den übrigen Strophen (als Hälfte?) paßt. Bei Berücksichtigung des Reims verändert sich übrigens auch die Struktur der Abrahamstrophe wesentlich. Sie

[1] Die verschiedenen Dentale reimen (assonieren) im Qurân aufeinander; Beispiele in der Vollers-Anzeige.

zerfällt dann durch Teilung von V. 84 hinter مَنْضُودٍ in zwei gleich (sieben Zeilen) lange Abschnitte, die, nebenbei gesagt, durch Endresponsion (فَلَمَّا ذَهَبَ . . . الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ البُشْرَى [V. 77] und فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا [V. 84]) verbunden sind; den Reim bilden die Elemente *îd* und *îb* in allerlei Verschränkungen, während in der ebenso gebauten Šuʿaibstrophe in jeder Hälfte sich noch je zwei auf *în* ausgehende Elemente verranken. Auch der von D. H. Müller nicht behandelte Rest der Sûre, Nutzanwendungen aus der Moseslegende enthaltend, zerfällt durch den Rukûʿvermerk hinter V. 111 in zwei gleich lange, durch Anfangs- (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا [V. 99] = وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الكِتَابَ [V. 112]) und Endresponsion (وَإِنَّا لَمُوَفُّوهُمْ نَصِيبَهُمْ غَيْرَ مَنْقُوصٍ [V. 111] = وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ [V. 123]) verbundene Strophen von je 14 Zeilen (unter Hinzurechnung der bei Zam. vermerkten neuen Versendigungen: مُبِينٍ in V. 99, مُخْتَلِفِينَ in V. 120 und عَامِلُونَ in V. 122). Die erste der beiden Strophen beginnt mit einer nicht reimenden Zeile (مُبِينٍ) und zeigt dann zwei Folgen von je fünf Zeilen, deren erste vier in jeder Folge auf *ûd* ausgehen, während je die fünfte (V. 103 und 108) aus dem Reim tritt, wobei aber beide untereinander assonieren (*îb* = *îq*); den Schluß der Strophe bildet ein Abgesang von drei Zeilen, deren beide erste wieder auf *ûd* reimen, während die dritte und Schlußzeile ganz aus dem Reim tritt (مَنْقُوصٍ). Die zweite Strophe ist viel einfacher gebaut; sie beginnt ebenfalls mit einer nicht reimenden Zeile (مُرِيبٍ), der ein Distichon auf *îr*(*u*) folgt. Die übrigen elf Zeilen gehen aber auf den Allerweltsreim *ûn* aus.

S. xv. Die Rukûʿ fallen auch in dieser Sûre stets auf Müllersche Strophenteilungen, jedoch so, daß dadurch eine andere als die von Müller vorgeschlagene Gruppentrennung entsteht. Die erste Rukûʿabteilung deckt sich mit Müllers Gruppe 1, wogegen Gruppe 2 nur bis V. 25 reichen und Gruppe 3 schon mit V. 26 beginnen würde. In dieser Verteilung würden Gruppe 2 und 3 durch die Anfangsworte وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا (V. 16) einerseits und وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ (V. 26) andererseits respondieren. Auch inhaltlich ist diese Gruppierung gerechtfertigt, da in Gruppe 1 die Disposition

der ganzen Sûre gegeben ist, in Gr. 2 Gottes Fürsorge in seiner Schöpfung, in Gr. 3 der Engelssturz des ʾIblîs erzählt wird. Müllers Verbindungsstrophe (V. 45—50) ist durch die Rukûʿteilung bei Zam. nicht abgegrenzt, sondern gehört dort einer bis V. 60 reichenden Gruppe an, die, mit der Erwähnung der Paradiesesfreuden beginnend, Abrahams Heimsuchung durch die Engel erzählt. Die nächste Rukûʿ-strophe (V. 61—79) berichtet von dem Strafgerichte über die Sodomiten, während die letzte (V. 80—99) nach kurzer Erinnerung an die Affaire mit Ḥijr die Nutzanwendung zieht und zur Gottesfurcht und Gläubigkeit ermahnt. Die Zeilenzahlen der einzelnen Rukûʿstrophen bilden folgende Reihe: 15 + 10 + 19 + 16 + 19 + 20. Aus einer flüchtigen Betrachtung der im *ûn*-Klange verlaufenden Reime ließ sich nichts Auffälliges erschließen. Der Aufbau der Strophen wäre nach der Rukûʿverteilung ziemlich unregelmäßig, doch möchte ich unter Erwägung des Umstandes, daß hier die aus anderen Sûren bekannten Strafgerichtsberichte wesentlich abgekürzt und rein exemplifikativ zugespitzt vorliegen, die Möglichkeit des Verlustes größerer oder kleinerer Stücke betonen. In V. 78 und 79, die Müller (*Proph.* I 48) eliminieren möchte, könnte das Fragment eines längeren Berichtes übrig geblieben sein. Die Müllerschen Gruppenunterteilungen werden durch das Vergleichungsergebnis weiter nicht berührt. Namentlich ist die Einbeziehung der Verbindungsstrophe V. 45—50, die ganz so aussieht, als ob sie ursprünglich nicht in den Zusammenhang der Sûre gehört hätte, in den folgenden Rukûʿabschnitt wohl gerade aus ihrem Interpolationsursprunge erklärlich. Da der sinngemäße Einschnitt zwischen V. 44 und 51 einmal feststand, so konnte das Einschiebsel sowohl zum vorangehenden, wie zum nachfolgenden Abschnitte gezogen werden. Man zog das letztere vor, da der Inhalt des interpolierten Stückes als Einleitung zu der Erwähnung des ‚Freundes Allâhs' zur Not paßte, während es mit der im früheren Abschnitte abschließenden Nennung der Hölle keine rechte Berührung bot.

S. xix. Auch hier wird Müllers Teilungsvorschlag durch die Rukûʿsetzung im wesentlichen bestätigt. Die Betrachtung der Reim-

verhältnisse gestaltet aber die einzelnen Strophen noch viel regelmäßiger als Müller selbst, sich an die Versteilung der Flügelschen Textausgabe haltend, annahm. Eliminieren wir nämlich den aus dem Reim tretenden V. 3[1] durch Zusammenziehung mit V. 4 (wodurch eine dem V. 5 an Länge nahekommende Zeile entsteht) und beachten wir den bei Zam. als besonderer Absatz erscheinenden Binnenreim تَقِيًّا in V. 14, wodurch, nebenbei gesagt, die Responsion mit V. 33 noch kräftiger hervorgehoben ist, so zerfällt die Hauptgruppe der Täuferepisode (V. 1—15) in drei gleich lange, je fünf Zeilen umfassende Strophen, wobei ich annehme, daß das Ende des (übrigens bei Zam. mit V. 8 zusammengezogenen) V. 7 in يَحْيَى (etwa in der m. E. nicht unmöglichen Aussprache يَحْيَّى) auf سَمِيًّا etc. reimt; sollte aber diese Annahme nicht stichhältig sein, so ist die Zeilenfolge 5 + 4 + 5 noch immer symmetrisch. In der Marienepisode verteilen sich infolge der durch den Mangel des Reims begründeten, auch bei Zam. vorgenommenen Vereinigung von V. 26 mit 27 die Zeilen auf die einzelnen Strophen im Verhältnis von 6 + 5 + 7. Bei einer genaueren Vergleichung je der dritten Strophe der beiden Hauptgruppen fällt übrigens auf, daß die Anrede Yaḥyâs in V. 13 keinen rechten Zusammenhang mit dem Vorangehenden hat, und daß die Analogie von V. 30 hier eine Frage des Volkes an Zakariyyâ erwarten ließe. Wenn somit angenommen werden könnte, daß vor V. 13 eine Zeile ausgefallen ist, so hätten wir folgende Stichenverteilung auf die beiden Hauptgruppen: Yaḥyâ 5 + 4 + 6, ʿÎsâ 6 + 5 + 7, wobei die Strophik durch vielfach verkettete Responsionsglieder unangreifbar gesichert bleibt. Die Zusatzstrophe V. 35—41 ist durch die Rukûʿsetzung der Marienepisode ebenso angegliedert wie bei D. H. Müller. Der Vorgang ist hier der gleiche wie mit dem Einschiebsel V. 45—50 in S. xi. Die Abrahamstrophe (V. 42—51) Müllers ist durch zwei Rukûʿ-vermerke abgegrenzt, während ein solcher hinter V. 58 fehlt und da-

[1] In dem öfter herangezogenen Aufsatze in den *Gött. gel. Anz.* nahm ich noch an, daß شَيْبًا durch Erweichung des *b* als mitreimend betrachtet werden könne; doch hat mich genauere Überlegung von der Unwahrscheinlichkeit eines solchen Vorganges überzeugt.

gegen die beiden von Müller als zusammengehörig behandelten Strophen V. 52—58 und V. 59—66 durch ein Rukûʿ von einander getrennt sind. Daß hier die Unsicherheit trotz Müllers vorsichtiger Betonung der obwaltenden Schwierigkeiten (*Proph.* I 29) nicht bei ihm, sondern bei jenen Faktoren zu suchen ist, die bei der Rukûʿ-einteilung maßgebend waren, geht aus dem auffälligen Mangel eines Rukûʿ nach V. 75, wo sowohl die inhaltliche Scheidung als auch der Reimwechsel eines erwarten ließen, hervor. Auch für den durch den neuen Reim hervortretenden Endabschnitt der Sûre bleibt Müllers Gliederung trotz des hinter V. 85 übel genug angebrachten Rukûʿ im wesentlichen aufrecht, wie eine Untersuchung der Reimverhältnisse bezeugt. Nehmen wir nämlich Rücksicht auf die, durch die Versteilung bei Zam. an das Ende neuer Verse gerückten Binnenreime وُلْدًا in V. 91 und 93 und عَبْدًا[1] in V. 94, so haben wir drei Strophen, von denen die erste (V. 76—83) acht, die zweite (V. 84—90) sieben, die dritte (V. 91—95) acht Zeilen zählt, während die Verse 96—98 eine besondere Coda zu der großen Symphonie darstellen und die Verheißung des ewigen Glückes für die Gottesfürchtigen und die ewige Strafe für die Ungläubigen in feierlicher Weise zusammenfassen. Das zwischen V. 85 und 86 eingesetzte Rukûʿ kann, wie gesagt, an dieser Gliederung nichts ändern, weil es einerseits inhaltlich eine eklatante Störung darstellt und weil andererseits die Verse 84—87 auch durch die Reimverschlingung *ʿizzâ — ḍiddâ — ʾazzâ — ʿaddâ* als enge zusammengehörig gekennzeichnet sind, wobei als charakteristisch für das in dem Bau der ganzen Sûre dokumentierte Formgefühl darauf verwiesen werden mag, daß der sonst nur an dieser Stelle (V. 84 und 86) vorkommende Reimauslaut *-zzā* im letzten Verse der Coda noch einmal auftaucht. Ob die Verteilung der Rukûʿ in dieser Sûre auch in anderen Qurânrezensionen wiederkehrt, müßte eine Vergleichung lehren, die anzustellen ich augenblicklich nicht in der Lage bin; aber auch die Übereinstimmung aller Riten könnte das eklatante Déplacement der beiden letzten Prostrationsvermerke nicht annehm-

[1] Über die Reimfähigkeit von فُعْل mit فُعُل vgl. Vollers, *Volksspr.* S. 97 ff.

barer machen; beide sind offenbar zu weit nach hinten gerückt und gehören vermutlich hinter V. 58, bezw. hinter V. 75. Eine Vergleichung zwischen der von Müller vorgeschlagenen (*Proph.* I 33) und der aus den obigen Ausführungen resultierenden Strophengliederung der Sûre ergibt folgendes Bild: I. Abschn. (V. 1—15): Geburt Johannis 5 + 4 + 5 (6) (M. 6 + 5 + 4); II. Abschn. (V. 16—34): Geburt Jesu 6 + 5 + 7 (M. 6 + 6 + 7); Zusatz (V. 35—41): Polemik gegen das Christentum 7 (M. 7); III. Abschn. *a)* (V. 42—58): Versch. Propheten 10 + 7 (= 17) und *b)* (V. 59—75): Prophetenlose Zeit, Auferstehung 8 + 9 (= 17) (M. 10 + 7 + 8 + 9); IV. Abschn. (V. 76—95): Polemik gegen Andersgläubige 8 + 7 + 8 und Coda (V. 96—98): Lohn des Glaubens, Strafe des Unglaubens 3 (M. 8 + 7 + 8). Sie zeigt augenscheinlich, wie überraschend die Ergebnisse der beiden so verschiedenen Beobachtungsmethoden übereinstimmen.

S. XXVI. Die Rukûʿvermerke fallen in dieser Sûre ausnahmslos auf Müllersche Strophenzwischenräume, und zwar mit einer einzigen Ausnahme (nach V. 32) auf solche, die Müller durch Teilungsstriche hervorhebt. Daß ein derartig markierter Abschnitt mit der Rukûʿverteilung auch zwischen den von Müller nicht auf diese Weise geschiedenen Versen 32 und 33 anzusetzen sein dürfte, scheint mir durch die Einführung der ägyptischen Medizinmänner im nächsten Abschnitte begründet. Die Rolle der Acht in der Zeilenzahl der Moseslegende ist auffällig und schon von Müller hervorgehoben. Beseitigt man den Unreim des V. 59[1] durch Vereinigung mit V. 60, so erhält man statt der neunzeiligen eine regelrechte achtzeilige Strophe; es bleibt dann nur die Unregelmäßigkeit der siebenzeiligen Strophe V. 33—39, die aber durch Ausfall einer Zeile erklärbar ist, da man zwischen V. 38 und 39 eine Erwähnung der im letzteren Verse sprechenden Personen vermißt. Die Abrahamlegende zeigt nach Müllers Abteilung unregelmäßige Strophen; ich würde trotz

[1] Daß das gleiche Versende in V. 16 mitgezählt werden muß, hat nichts Auffälliges, da am Strophenausgang nicht selten Unreim auftritt.

seiner Ausführungen (*Proph.* I 41) die Trennung der zweiten und dritten Strophe hinter V. 86 vornehmen, wo ein anderes Thema beginnt, und den V. 96 zur vierten Strophe nehmen, zu der er inhaltlich besser gehört; so erhalten wir vier gleich lange Strophen zu je neun Zeilen, welche Zahl auch in den Strophen der nächsten Legenden von Noah und Hûd wiederkehrt. Die Geschichte von Ṣâliḥ zählt bei Berücksichtigung des Binnenreims يُفْسِدُونَ in V. 152 zwei gleich lange Strophen zu je zehn Zeilen, während die Legenden von Lot und Šuʿaib zur regelmäßigen Achtzeiligkeit in je zwei Strophen zurückkehren, die dann im Schlußteil der Sûre das Feld behauptet. Ich möchte nämlich für die Zusammenziehung der bei Müller miteinander abwechselnden Fünf- und Dreizeiler eintreten mit Rücksicht auf V. 197, der des Unreims halber mit V. 198 zusammenzuziehen sein wird, wogegen V. 194 hinter dem Binnenreim لِتَكُونَ in zwei Verse zerfällt. Allerdings könnte ein neuer Fünfzeiler mit V. 195 enden und der Dreizeiler mit V. 196 beginnen; inhaltlich wäre dies möglich. Der bei Müller fünfzeilige Schlußabsatz wird durch die im Unreim begründete Zusammenziehung von V. 227 und 228 zu einem Vierzeiler (8/2); auch Zam. teilt so ab. Der Teilstrich, den Müller hinter V. 223 einsetzt, scheint mir inhaltlich nicht begründet, da die Erwähnung der Šayâṭîn in V. 221 unmittelbar zu der Polemik gegen die von ihnen inspirierten Dichter in V. 224 ff. hinüberleitet; tatsächlich ist denn auch an dieser Stelle keine Prostration vorgeschrieben. Unsere Betrachtung zeigt somit diese Sûre unter eklatanter Bestätigung von Müllers Einteilung in einer noch weit regelmäßigeren und bis auf die unbedeutende Abweichung in der vierten Strophe vollkommen abgerundeten Form, wie aus folgender Zusammenstellung ersichtlich werden möge:

I. Einleitung	1. Strophe	(V.	1— 8)	8	Zeilen
Rukûʿ!					
II. Moses und Pharao	2. „	(„	9—16)	8	„
	3. „	(„	17—32)	8 + 8	„
Rukûʿ!					

III. Moses und die Zauberer	4. Strophe	(V. 33— 39)	7 (8 — 1)	Zeilen
	5. „	(„ 40— 47)	8	„
	1. Halbstr.	(„ 48— 51)	4	„
Rukûʿ!				
IV. Exodus	6. Strophe	(„ 52— 60)	8	„
	7. „	(„ 61— 68)	8	„
Rukûʿ!				
V. Abraham	8. „	(„ 69— 77)	9	„
	9. „	(„ 78— 86)	9	„
	10. „	(„ 87— 95)	9	„
	11. „	(„ 96—104)	9	„
Rukûʿ!				
VI. Noah	12. „	(„ 105—109, 111—113, 110)	9	„
	13. „	(„ 114—122)	9	„
Rukûʿ!				
VII. Hûd	14. „	(„ 123—131)	9	„
	15. „	(„ 132—140)	9	„
Rukûʿ!				
VIII. Ṣâliḥ	16. „	(„ 141—150)	10	„
	17. „	(„ 151—159)	10	„
Rukûʿ!				
IX. Lot	18. „	(„ 160—167)	8	„
	19. „	(„ 168—175)	8	„
Rukûʿ!				
X. Šuʿaib	20. „	(„ 176—183)	8	„
	21. „	(„ 184—191)	8	„
Rukûʿ!				
XI. Nutzanwendung	22. „	(„ 192—199)	8	„
	23. „	(„ 200—207)	8	„
	24. „	(„ 208—215)	8	„
	25. „	(„ 216—223)	8	„
	2. Halbstr.	(„ 224—228)	4	„
Rukûʿ!				

Daß ein literarisches Gebilde von solcher Ebenmäßigkeit der Form nicht zufällig entstanden sein kann, liegt doch wohl auf der Hand.

S. xxviii. In dieser von Müller ohne Textvorführung nur kurz analysierten Sûre verteilen sich die Rukû' nach Zam. auf die Zwischenräume hinter V. 12, 20, 28, 42, 50, 60, 75 und 82. Eine genauere Untersuchung unterlasse ich, möchte aber hier in aller Kürze auf den dritten Abschnitt (Mosis Abenteuer in Midian) verweisen, dessen acht Zeilen folgende Reimverschränkung zeigen: erster und letzter Vers *îl*, zweiter bis fünfter Vers *ûn*, *îr*, *îr*, *în*, sechster und siebenter Vers *în*. Müllers Absätze stimmen ungefähr mit den Rukû'-vermerken überein.

S. xxxvi. Die durch die Responsion gesicherte Müllersche Gliederung berührt sich mit der Rukû'einteilung nur insofern, als tatsächlich das zweite Rukû' der Sûre auf den Zwischenraum zwischen Strophe 1 und 2 fällt; auch hier habe ich einer näheren Untersuchung des Aufbaues nicht vorgreifen wollen.

S. xliv. Hier fällt das erste der bei Zam. vermerkten Rukû' mitten in Müllers Strophe 4, während das zweite sinngemäß zwischen Strophe 5 und 6 zu stehen kommt. Die Position des ersten Rukû' ist aber kaum haltbar, weil dadurch die Legende von Pharaos Bestrafung in ganz unverständlicher Weise entzweigeschnitten wird. Hier wird erst eine Vergleichung der verschiedenen Rezensionen Aufklärung bringen können.

S. li. Wenn wir von den neun (eigentlich acht) im Reim abweichenden Versen der Eingangsbeschwörung, über die in den *Gött. gel. Anz.* gesprochen ist, absehen, so zerfällt die Sûre zunächst in eine Straf- und Lohnverkündigung von 14 Zeilen (V. 10—23), dann in einen Legendenteil von zusammen 23 (V. 24—46) und einen Nutzanwendungsteil von 14. Zeilen (V. 47—60). Im Legendenteil sind 14 Zeilen der Geburt Isaks und dem Strafgerichte über Sodom gewidmet; es sind die, welche Müller in seinen ‚Propheten‘ behandelt. Die übrigen neun Zeilen enthalten Fragmente der anderen bekannten Strafgerichtslegenden, bei denen natürlich fraglich bleibt, inwieweit

die Verkürzung ursprünglich oder auf nachträgliche Verstümmelung zurückzuführen ist. In den anderen Teilen ist die rhythmische Rolle der Siebenzahl unverkennbar. Die drei eingetragenen Rukûʿ fallen hinter V. 23, 30 und 46 und bestätigen Müllers Abteilung.

S. liv. Müllers Abteilungsprinzip wird auch hier durch die Rukûʿsetzung bestätigt. Im übrigen scheint die Sûre in ziemlich verstümmeltem Zustande erhalten zu sein (vgl. *Proph.* i 54 o.).

S. lvi. Das Rukûʿ hinter V. 37 ist scheinbar ohne rechten Sinn und für den Vortrag geradezu störend angebracht; es kann aber auch andeuten, daß hier im Text etwas nicht recht in Ordnung sei. Tatsächlich stehen im vorangehenden Absatze die damit offensichtliche Responsion bildenden Verse 13 und 14 in einem ganz anderen Zusammenhange. Der Sinn dieser Verse ist nach der Tafsîrliteratur, daß zu den Vordersten im Paradiese viele von den Frommen vor Muḥammads Auftreten und nur wenige nachher, die ältesten und treuesten Mitglieder seiner Gemeinde, gehören; sie geben also Antwort auf die Frage, wer wohl die سَابِقُونَ sind. Einen ähnlichen Sinn und Bezug müssen nun die V. 38 und 39 haben; die Vermutung, daß sie ursprünglich auch eine analoge Stellung eingenommen haben, liegt nahe genug. Danach gehörten sie also zwischen V. 26 und 27 als Antwort auf die Frage: مَا أَصْحَابُ اليَمِينِ. Daß eine derartige Bemerkung bei den ‚Genossen zur Linken‘, den Sündern, nicht zu erwarten ist, liegt in der Natur der Sache; ihrer gab es vor und nach der Berufung Muḥammads unzählige. Aber die Antwort auf die bezügliche Frage liegt in den Worten des V. 49: إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ; auch hier finden wir wörtliche Responsion mit den soeben besprochenen Stellen, was Müllers Theorie einen neuen Halt gibt, wenn ich auch in Einzelheiten zu einer anderen Teilung gelange. Vor allem aber ist von Wichtigkeit, daß Zam. V. 22 hinter عِينٌ und V. 40 hinter dem ersten الشِّمَالِ teilt, wogegen bei ihm V. 46 und 47 zusammen einen Vers bilden. Besonders hervorzuheben ist die Teilung von V. 40, weil sie per analogiam zu gleicher Teilung der Verse 8, 9, 10 und 26 führt, zu der auch die Reimverhältnisse dieser Stichen berechtigen. Beachten wir ferner, daß das letztere auch für die

Verse 3 und 32 gilt, so erhalten wir für die Textverse 1—56 eine Reihe von 63 Zeilen, für deren Zusammenfassung in strophische Gebilde noch folgendes zu bemerken ist. V. 1—7 bilden eine achtzeilige Eingangsstrophe, deren vier erste Stichen einen einheitlichen, in den beiden Mittelzeilen nur assonierenden Reim zeigen, während die zweite Hälfte drei assonierende und zum Schluß eine nichtreimende Zeile umfaßt. Dann folgt eine sechszeilige, aus identischen Reimpaaren bestehende Übergangsstrophe (V. 8—10), in welcher die drei Kategorien armer Seelen am Tage des jüngsten Gerichts aufgezählt werden (in V. 10 ist wohl das fragende مَا ausgefallen und zu ergänzen). Jede dieser drei Gruppen wird sodann in einer sechzehnzeiligen Strophe bezüglich des ihrer harrenden Loses behandelt. Jede Strophe beginnt mit der Wiederholung der in der Übergangsstrophe gestellten Frage. Nur die erste Strophe (V. 11—25), welche die dort an dritter Stelle genannte Gruppe der ‚Vordersten' behandelt, schließt sachgemäß bloß mit einem überleitenden Demonstrativsatz daran an. Die zweite Strophe (V. 26, 38, 39, 27—37) bespricht die ‚Genossen der Rechten', die dritte (V. 40—55) die ‚Genossen der Linken'; jede dieser drei Hauptstrophen zählt unter Berücksichtigung der oben berührten Momente 16 Zeilen. Zum Schluß steht ganz isoliert V. 56, der ein Résumé der Gerichtstagsschilderung gibt und nach meiner Meinung sich nicht bloß auf die dritte Gruppe, sondern auf das Ganze bezieht. Die isolierten Rahmenverse, die MÜLLER für die zweite und die dritte Hauptabteilung der Sûre konstatiert, finden also auch hier im ersten Teile ein Pendant. Durch diese Strophenteilung gelangt aber auch das bei MÜLLER in die Mitte der zweiten Strophe fallende Rukûʿ nach V. 37 an das Ende derselben und bestätigt somit bei Korrektur einer nebensächlichen Unebenheit die Richtigkeit seiner Ansätze im ganzen. Was MÜLLER (*Proph.* I 24 f.) zur Begründung seines Vorschlages, die V. 24 und 25 hinter V. 39 zu versetzen, vorbringt, wird durch die Isolierung von V. 56 gegenstandslos; Strophe 2 erhält vielmehr durch V. 37 mit den Worten لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ einen befriedigenden natürlichen Abschluß. Die Beziehung zur Rekapitulation in der Schlußstrophe

V. 89, 90 wird damit nur in einem kleinen Detail gestört, behält aber im übrigen ihre volle Kraft. Müllers Gliederung der zweiten Hauptgruppe ist durch die respondierenden Bestandteile derart gesichert, daß ein Zweifel nicht aufkommen kann. Bezüglich der dritten Hauptabteilung ist vor allem bemerkenswert, daß durch die Setzung des Rukûʿ hinter V. 73 die Isolierung dieses Verses gesichert ist. Die sachlich begründete Zusammenziehung der Verse 91 und 92 (Doppelreim am Versende kommt im Qurân unzählige Male vor) bei Zam. würde scheinbar die von Müller konstatierte Progression der Zeilenzahl in den Strophen dieses Teils stören. Wenn man aber V. 95 zur letzten Strophe zieht, was durch den Sinn sehr wohl ermöglicht wird, indem ein derartiger Abschluß, der die Rekapitulation nochmals bekräftigt, die Strophe auch inhaltlich abrundet, so ist nicht nur die Progression wiederhergestellt, sondern auch die Identität der Rahmenverse 73 und 96 durch die Isolierung des letzteren noch schärfer hervorgehoben. Auch hier tritt also, trotz scheinbarer Verschiebung der Müllerschen Voraussetzungen im einzelnen, eine eklatante Bestätigung seiner grundsätzlichen Aufstellungen auf rein formalem Wege zutage.

S. lxix. Das in der S. lvi waltende Prinzip der Stropheneinrahmung durch isolierte Verse ist hier in veränderter Form wiederzufinden, indem der durch den Reim von der Schlußabteilung der Sûre sich abhebende Hauptteil (V. 4—29) durch zwei je dreizeilige, im Reim sowohl vom Haupt- wie vom Schlußteil, als auch untereinander verschiedene, je in der Zeilenlänge wachsende Rahmengesätze (V. 1—3 und V. 30—32) eingefaßt ist. Der so bezeichnete Hauptteil zerfällt seinerseits in zwei Unterabteilungen, deren Gliederung und eigentümliche Reimverhältnisse bei Müller (*Proph.* ii ٤٩ ff.) ersichtlich sind. Wenn Müller zwischen V. 12 und 13 einen Trennungsstrich setzt, so halte ich diese Scheidung für zu scharf; auch der nach V. 32 gesetzte Strich ist m. E. nicht am Platze, weil er die zusammenhängende Rede des richtenden Engels entzweischneidet. Er muß vielmehr hinter V. 37 verschoben werden und trifft dort mit dem bei Zam. vermerkten Rukûʿ zusammen. Die Strophe V. 33—37

gehört somit noch zum Hauptteile und bildet eine Art Coda dazu, deren Reim sich in dem folgenden dreigliedrigen Abgesange fortsetzt. Zieht man V. 44 wegen des ausfallenden Reims zu V. 45, so haben wir im Abgesange die von Müller in so vielen Fällen konstatierte symmetrische Strophenfolge zu 5 + 4 + 5 Zeilen.

S. lxxv. Die durch den Reimwechsel so deutlich bestätigte Müllersche Gliederung wird auch durch das Rukû' hinter V. 30 bekräftigt. Die Sûre zerfällt dadurch in einen Hauptteil und einen zweistrophigen Abgesang. Unter Berücksichtigung der Binnenreime gestaltet sich die Zeilenverteilung noch regelmäßiger als bei Müller. V. 16 fällt nämlich mit seinem Ende scheinbar aus dem Reimzusammenhang, besteht aber tatsächlich aus zwei untereinander reimenden Hälften, die hinter dem ersten بِهِ zu teilen sind. Dadurch wird die dritte Strophe siebenzeilig wie die zweite. Die fünfte Strophe hat unter Berücksichtigung des Binnenreims السَّاقُ in V. 29 sechs Zeilen. Die Strophen gliedern sich somit nach der Zeilenzahl in der Folge 6 + 7 + 7 + 6 + 6 im Auf- und 5 + 5 im Abgesang. Jede Strophe hat ihren besonderen Reim; nur die dritte hat eine kompliziertere Reimkonfiguration (*a* + *a*, *b* + *b*, *c* + *c* + *c*) und die beiden Strophen des Abgesangs reimen gleich.

S. lxxviii. Auch diese Strophe wird durch ein Rukû' hinter V. 30 in Auf- und Abgesang geteilt. Während ersterer Gottes Zeichen in der Natur bespricht und mit dem Strafgerichte des jüngsten Tages droht, setzt dieser mit der Schilderung der Paradiesesfreuden ein und wiederholt die Mahnung an das Weltgericht. Jeder der beiden Teile zerfällt wieder in zwei (ungleiche) Hälften; der erste hinter V. 16, der zweite hinter V. 36. Die Zeilenzählung ergibt 5 + 6 + 5; 4 + 6 + 4 für den Auf- und 6 + 4 (V. 40 reimt nicht und bildet mit V. 41 eine Zeile; so auch bei Zam.) für den Abgesang. Beachtenswert sind die Reimverhältnisse. Die erste Strophe (V. 1—5) reimt auf *ûn*, der Rest der ersten Hälfte des Hauptteils auf *âdâ* mit verschiedenen assonierenden Abweichungen, die aber so angebracht sind, daß immer wieder rhythmische Ordnung erkennbar wird. So reimen in der zweiten Strophe (V. 6—11) je die beiden ersten und die beiden

letzten Verse untereinander rein, während der dritte näher an die letzten (*âjâ : âšâ*), der vierte näher an die ersten Verse (*âtâ : âdâ*) assoniert. In der dritten Strophe (V. 12—16) assoniert *âdâ* mit *âtâ* im ersten und vierten Verse, der zweite und dritte reimen mit *âjâ* und der fünfte endet mit einer von beiden Gruppen gleich weit entfernten Assonanz. In der ganzen übrigen Sûre herrscht der Reim *âbâ*, ebenfalls mit rhythmisch geordneten Assonanzen durchsetzt, die sich einerseits als Anklänge an *âdâ*, andererseits als solche an *âqâ* qualifizieren. Hervorgehoben zu werden verdient, daß die Abweichungen vom Hauptreim *âbâ* durchwegs an den Anfang oder an das Ende der Strophen (Halbstrophe im Abgesang) postiert sind. Die vierte Strophe (V. 17—20) beginnt im ersten Vers mit *âtâ*, dem der zweite mit *âjâ* (Assonanz an *âqâ*[1]) folgt; der dritte und vierte Vers haben *âbâ*; die fünfte Strophe (V. 21—26) zeigt *âdâ, âbâ, âbâ, âbâ, âqâ, âqâ*, die sechste (V. 27—30) durchwegs *âbâ*, die siebente (V. 31—36, Beginn des Abgesangs) *âzâ* (Assonanz an *âqâ*[1]), *âbâ, âbâ, âqâ, âbâ, âbâ*, die achte (V. 37—41) durchwegs *âbâ*. Beachten wir, daß *âfâ* in V. 16 näher an *âbâ* anklingt, so ergibt sich für die Sûre folgendes Reim- und Strophenschema, wobei der Exponent ^{x} die Assonanz zur Basis im allgemeinen, der Exponent ^{e} die Annäherung der Basis an die Basis *e* bezeichnet:[2]

---

[1] Ich sehe in diesem Zusammentreffen eine Art vorgreifender Annäherung in der Aussprache des ق an die in der späteren Sprache durchgeführte Palatalisierung zu *ž*, wozu man das von Vollers über die qurânische Aussprache des ق Gesagte vergleiche (*Volksspr.* 10 f.).

[2] Konkordanz der Reimtypen und der Reimsilben:

a	=	*ûn, îm*
b	=	*âdâ*
b^x	=	*âtâ*
c^e	=	*âsâ, âšâ*
d	=	*âbâ*
d^x	=	*âfâ*
e	=	*âqâ*
e^x	=	*âjâ, azâ.*

Aufgesang	1. Strophe	V. 1	*a*
		„ 2	*a*
		„ 3	*a*
		„ 4	*a*
		„ 5	*a*
	2. Strophe	„ 6	*b*
		„ 7	*b*
		„ 8	e^x
		„ 9	b^x
		„ 10	c^e
		„ 11	c^e
	3. Strophe	„ 12	*b*
		„ 13	e^x
		„ 14	e^x
		„ 15	b^x
		„ 16	d^x
	4. Strophe	„ 17	*b*
		„ 18	e^x
		„ 19	*d*
		„ 20	*d*
	5. Strophe	„ 21	*b*
		„ 22	*d*
		„ 23	*d*
		„ 24	*d*
		„ 25	*e*
		„ 26	*e*
	6. Strophe	„ 27	*d*
		„ 28	*d*
		„ 29	*d*
		„ 30	*d*

Rukûʿ!

Abgesang	7. Strophe	V. 31	e^x	Halbstrophe
		„ 32	*d*	
		„ 33	*d*	
		„ 34	*e*	Halbstrophe
		„ 35	*d*	
		„ 36	*d*	
	8. Strophe	„ 37	*d*	
		„ 38	*d*	
		„ 39	*d*	
		„ 40 + 41	*d*	

S. lxxx. Auch hier ist die Bestätigung der Müllerschen Strophengliederung durch den Reim offensichtlich. Nachzutragen wäre, daß V. 15 nach dem Binnenreim سَفَرَةٍ abzuteilen ist, wie das denn auch bei Zam. der Fall ist. Dadurch wird das Strophenschema für den ersten Teil in 4 + 6 + 6 verbessert. V. 18 mit dem Unreim نُطْفَةٍ schließen zu lassen, geht nicht an; er dürfte bis خَلَقَهُ in V. 19 reichen, wodurch Identitätsreim mit V. 17 hergestellt wird. Bei der fünften (neunzeiligen) Strophe (V. 24—32) ist bemerkenswert, daß je der dritte Vers aus dem strengen Reimschema heraustritt. Interessant ist auch die Einrahmung dieser Strophe durch die Versenden طَعَامِهِ und لِأَنْعَامِكُمْ, die nach Analogie von S. xlvii als aufeinander reimend angesehen werden können. Das Gesetz, nach dem die verschiedenen Pronominalsuffixe einander hiebei vertreten, wäre noch zu untersuchen. Ob wir dagegen V. 33 als besondere Zeile anerkennen dürfen, scheint mir angesichts seiner Reimlosigkeit zweifelhaft; ziehen wir ihn zu V. 34, so ist das Strophenschema des zweiten Teils: 8 + 9 + 9 (d. i. verglichen mit dem des ersten Teils: $2 \times 8 + \frac{1}{2} \times 6 + \frac{1}{2} \times 6$).

S. lxxxii. Die durch Reimgestaltung und Inhalt gesicherte Gliederung Müllers würde durch die Teilung von V. 12 hinter dem Binnenreim يَعْمَلُونَ an Rundung noch gewinnen; die Sûre zerfiele dann in zwei Teile, deren erster eine Strophe zu fünf Zeilen umfaßt, während der andere aus zwei gleich langen Strophen zu je

sieben Zeilen bestünde. Daß der letzte Vers aus dem Reimgefüge tritt, hat nach dem oben (S. 266 Mitte) Gesagten nichts Auffälliges.

Die Gliederung der Sûren xc und xcii ist klar und bedarf keiner weiteren Bestätigung.

Ich unterlasse absichtlich eine Zusammenfassung der im vorstehenden gemachten Beobachtungen, weil viele Einzelheiten noch weiterer Untersuchung durch Heranziehung hier nicht berücksichtigter Qurânrezensionen und möglicher ritueller Abweichungen bedürfen und weil auch, wie schon gesagt, meine Beleuchtung der betr. Reimverhältnisse durchaus nicht überall als abschließend gelten will. Das Eine aber muß hervorgehoben werden, daß nach dieser Untersuchung nur zwei von den sieben oben (S. 267) aufgezählten, mit Müllers Teilungsvorschlägen in Widerspruch stehenden Rukûʿ, nämlich die in der schwierigen Sûre vii hinter V. 123 und 126 gesetzten, standgehalten haben und daher geeignet sind, jene Vorschläge endgiltig zu widerlegen. In allen übrigen Fällen, also in 50 von 52 behält Müller Recht.

Aus dem Vorgebrachten scheint mir jedenfalls hervorzugehen, daß das genauere Studium der qurânischen Dichtungsformen noch allerlei nicht unwichtige Tatsachen aufzudecken vermöchte. Vor allem aber glaube ich gezeigt zu haben, wie richtig die Voraussetzungen sind, von denen die Müllerschen Ansätze ausgingen. Ich selbst bin dessen Beobachtungen lange Zeit hindurch wenn nicht gerade skeptisch, so doch indifferent gegenüber gestanden. Umso schlagender mußte mich die Übereinstimmung zufällig gefundener und Müller selbst unbekannt gebliebener Tatsachen mit den von ihm vorgebrachten Beispielen strophischer Gliederung im Qurântexte von der Richtigkeit seiner Anschauungen überzeugen. Daß sich in Zukunft an der Hand des bisher Nachgewiesenen weit über Müllers eigene Erwartungen hinaus eine ganze Reihe von strophenartigen Gebilden wird aufzeigen lassen, scheint mir heute ziemlich sicher; freilich werden ebenso sicher nicht alle solchen Formen die Merkmale der Concatenation und Responsion aufweisen, von denen Müller ausgegangen ist. Aber dies hat er selbst schon bei einzelnen der von

ihm behandelten Texte ausdrücklich hervorgehoben. Andererseits scheint mir aus meinen Darlegungen wenigstens soviel unwiderleglich hervorzugehen, daß die gesamte Qurânwissenschaft auf einem sehr unsicheren Boden zu operieren gezwungen ist, so lange ein Haupterfordernis ihres Apparates fehlt: eine wirklich wissenschaftliche, allen Anforderungen der Kritik entsprechende, mit allem historischen, philologischen, religionswissenschaftlichen und liturgischen Rüstzeug vergleichend und diskursiv ausgestattete europäische Qurânausgabe. Ohne diese müssen alle Einzelforschungen im Qurân vorläufig unzusammenhängendes Stückwerk bleiben; als solches sehe ich auch meine vorstehenden Ausführungen an und veröffentliche sie nur, um zur weiteren Untersuchung im Sinne von D. H. Müllers Vorgang anzuregen und um die Unbrauchbarkeit der bisherigen Textausgaben zu demonstrieren.

Teachings of Vedānta according to Rāmānuja.

By

V. A. Sukhtankar.

(Fortsetzung.)

Now we have seen that the Upaniṣads teach us that the entire world is the body of Brahman, who is its Soul. According to what has been just said, this means that the world and all things in it, whether physical or psychical, can exist only as ‚modes' of B. It is only as ‚body' of B. that the world derives its reality (*vastutva*). Hence all words denoting the things in this world must at the same time signify B., in so far as it has these things for its ‚body' or ‚modes' (x. 217). ‚For instance words like „cow", „horse" „man" etc., though they denote shapes only, imply the bodies in which these shapes inhere and to whom they are therefore related as „modes"; but these bodies imply the individual souls whose „modes" they are; and at last these souls imply B., because they exist only as its „modes".[1] In this way it will be seen that all words in the end express

[1] This illustration shows that according to R. there is strictly speaking only one ‚Substance' viz. B. Individual souls are ‚modes' of B. and matter is mode of individual souls, just as class-characteristics, qualities (colour, taste etc.) etc. are ‚modes' of matter. In what sense matter or material bodies are ‚modes' of souls will be seen below.

This doctrine of one Substance having everything in the world for its ‚modes' sounds like that of Spinoza; but it should be remembered that the ‚modes' here are not related to the Substance in an analytical and logical way, as Spinoza thinks, but possess a real existence of their own, though entirely controlled by and dependent on the ‚Substance'.

Brahman,[1] and therefore can in their primary sense be used as predicates of B.' (p. xi. 537, Ved. Saṃg. p. 30). In other words we are justified in saying that anything whatsoever is B. It is in this sense that the expression ‚all this is B.' (Ch. Up. iii. 14. 1, Br. Up. ii. 4. 6 etc.) is to be understood. ‚All this' viz. the world is B., in so far as it is the ‚body' or ‚mode' of B. The world is one with B., not because it is B. in itself (*svarūpeṇa*), but because B. is the Soul[2] and the world the Body (Ved. Saṃg. p. 33). As explained above the unity between the world and B. is like the unity between a quality and the thing it qualifies. The world is B. because it can exist only as ‚mode' of B., i. e. apart from B. it can have no existence. To affirm this kind of unity is the purpose of the texts which deny the existence of plurality (Bṛ. Up. ii. 4. 6, iv. 4. 19 etc.). They do not, on the other hand, deny that plurality which is brought about in B. by its own resolve ‚may I be many' (Ch. Up. vi. 2. 3) (p. ix. 371 f.).

The same reasoning is to be applied in order to understand the meaning of the celebrated Upaniṣad formula ‚*tat tvam asi*' (thou art that). In this sentence both ‚thou' and ‚that' signify B.; ‚that' signifies B. as the cause of the entire world, and ‚thou' signifies B. in so far as it controls from within and hence has ‚thou', i. e. this particular individual soul, for its body (x. 204, xi. 479, Ved. Saṃg. 32, Gītā xiii. 2) ‚„Thou" apparently denotes an individual soul, but a soul being the „body" of B. is only its „mode" and therefore incapable of existing and acting apart from it, and so it denotes B. as well'. (Ved. Saṃg. p. 35). Thus while the soul is a ‚mode' of B., and while, as explained above, a ‚mode' can stand in *sāmānādhikaraṇya* (i. e. in the relation of predicate to subject) with the substance to which it belongs, an individual soul can stand in *sāmānādhikaraṇya* with B.;

[1] For this reason, R. says, the science of etymology is completed only after knowing Vedānta (Ved. Saṅg. p. 38).

[2] Cf. Tait. Up. ii. 6. ‚Having created all this, he entered it; and having entered it, he became „Sat" and „tyat".' It is through entering i. e. by being the soul, that B. becomes the world.

Compare Bṛ. Up. i. 5. 21 as an illustration of this way of thinking. See the note below.

in other words we can predicate B. of an individual soul and say ‚thou (i. e. a particular soul) art B.‘ (x. 266 I. Ved. Saṃg. p. 110).

The sentence ‚thou art that‘ teaches, it is argued by the absolute non-dualists, that the individual soul is B. and nothing but B. There can be no difference between the two; or else their being placed in *sāmānādhikaraṇya* would have no meaning. When two words are placed in this relation, they are meant to convey the sense of unity; and in order to grasp this unity we must ignore the special characteristics of the two. Thus when it is said ‚This is that Devadatta‘, in order that we may understand the unity between the subject and the predicate, we must altogether ignore ‚*this-ness*‘ and ‚*that-ness*‘ from the two respectively, so that the idea conveyed by the sentence is Devadatta, and Devadatta alone. If we do not give up ‚*this-ness*‘ and ‚*that-ness*‘ the subject and the predicate would be different and thus there would arise contradiction between the two, and the sentence would be meaningless. Similarly in the sentence ‚thou art that‘ the distinctions of ‚thou‘ and ‚that‘ are to be ignored; they are false distinctions, products of nescience; the truth that the sentence teaches us, is that there is nothing but pure B., B. without any distinctions (Ved. Saṅg. 43).

Against such a view R. answers, that the very fact that the individual soul and B. are placed in *sāmānādhikaraṇya* (i. e. as subject and predicate), presupposes some difference between the two; that if the special distinctions conveyed by the words are to be ignored, and if the object be merely to convey the idea of a purely undistinguished thing, no reason is left for employing several words; only one word could do it. Thus the raison d'être for *sāmānādhikaraṇya* vanishes (pp. XI. 415, x. 205, Ved. Saṃg. p. 44). But if *sāmānādhikaraṇya* is expressed, there must be some purpose in employing the different words, and hence their special meanings must not be ignored. Of course as the words stand in *sāmānādhikaraṇya* they must refer to one and the same thing; i. e. a unity must underlie the differences expressed by the words. Hence the words in a *sāmānādhikaraṇya* express different ‚modes‘ of one and the same

substance (x. 205, xi. 411). If the distinctions conveyed by the different words were incapable of being combined in the same thing, we could comprehend no unity between them, so that they cannot be used in *sāmānādhikaraṇya*. Thus we cannot say ‚a jar is a cloth', because the class-characteristics of a jar and those of a cloth exclude each other. But we can say ‚the lotus is blue'; because the class-characteristics of a lotus can inhere in the same substance along with the quality of ‚blueness' (p. xi. 414). Hence what *sāmānādhikaraṇya* requires is that the terms should express ‚modes' of the same substance (x. 258, Ved. Saṃg. p. 44). But if there be no difference of ‚modes', there can be no *sāmānādhikaraṇya* (xi. 415, x. 205). Hence the sentence ‚thou are that' must express and expresses ‚modes' of B. (x. 210). Thus the sentence instead of denoting the absolutely non-differentiated unity of B., on the contrary teaches that B. has distinct characteristics (x. 203 f.). Such an explanation of the sentence, R. says, can alone be in agreement with the teachings of the whole section (Ch. Up. vi. 1—8). Here it is taught that B. (called *Sat*) having formed a resolve of ‚becoming many', created light, light created water, and water created food. Then it is explained that everything in the world, including the constituents of man, are made out of these three elements. Then in vi. 8 it is told that ‚food' has its source in ‚water', ‚water' in ‚light', and ‚light' in ‚*Sat*', i. e. in B. The whole teaching is then summarised in the sentence ‚all creatures have their source in *Sat*, their home in *Sat*, their support in *Sat*'. Then comes the conclusion ‚all this (i. e. the world) has this (i. e. *Sat*, or B.) for its soul; that is real; that is the Soul; thou art that, oh Śvetaketu'. R. says, that the great truth which this section wants to teach is, that ‚the world has B. for its soul' (p. x. 211) and that of this truth, ‚thou art that' is only a special case, an illustration[1] (p. x. 217, p. 349 Ved. Saṅg. p. 32).

[1] This way of mentioning that the soul of the world is also the soul of the individual souls is common in the Upaniṣads. Compare e. g. the *Antaryāmin-brāhmaṇa*, where the soul and controller of the earth etc. is everytime said to be *thy* soul and controller (also cf. Ch. Up. iii. 4. Bṛ. Up. iii. 4 & 5, Kau. Up. iii. 9 etc.). In this connexion R. points out that in the expression ‚thy soul', ‚my soul', the words ‚thy' and

It is in this way that B. is the cause of the sustenance of the world. B. sustains the world because it is the Soul of the world and apart from it, the world cannot exist. ‚To be dependent on and be controlled by the Supreme Person is the eternal and essential nature of everything‘ (Sū. II. 4. 14. p. 602). But the world will not remain for ever in its present state, nor has it been so from eternity. In common with all the schools of Indian Philosophy, R. believes in repeated creations[1] and dissolutions of the world. ‚The stream of creation is without beginning‘ (p. 384). At the end of each ‚*Kalpa*‘ (i. e. a world-period) the world is dissolved, the grosser substances dissolve themselves into subtler ones, till at last ultra-subtle matter, called ‚darkness‘ (*tamas*[2]) is alone left. This so-called ‚darkness‘ too is related to B. as its ‚body‘, but is so extremely subtle that it does not deserve to have a separate designation (p. 197) and is as it were non-existing (*asatkalpa*) (p. 202). When the world is in this state, B. is said to be, as in Ch. Up. VI. 2. 1, ‚One only, without a second‘ (p. 190). But even in this state of non-separation, the souls together with matter, both reduced to extremely subtle condition, exist as body of B. (p. 366) ‚The „darkness“ does not get altogether lost in B., but becomes one with it (*ekībhavati*) and is no more distinguished by „names and forms“‘ (p. 191, cf. also Bṛ. Up. I. 4. 7). ‚But only when the world is distinguished by ‚names and forms‘ has it the attribute of existence, and when this distinction vanishes the world has the attribute of non-existence[3]‘ (i. e. the world can be said not to exist) (p. 358).

‚my‘ denote the individual soul and therefore ‚thy soul‘ and ‚my soul‘ i. e. the soul of the individual soul is B. — a distinction, which, if one bears in mind, will save one to a great extent from misunderstanding the spirit of the Upaniṣads.

[1] This belief does not seem to be known to the Brāhmaṇas or to the earlier Upaniṣads. *Rig Veda* VI. 48. 22 seems expressly to deny it; though X. 190. 3. implies it. It is mentioned also in Ath. Veda X. 8. 39 & 40. And several passages in Śvet. Up. show that at its time this belief was commonly accepted.

[2] In the Subālā Up. Cf. also *RigVeda* X. 129. 3 Śvet. Up. IV. 18 Manu I. 5. According to another passage in the Sub. Up. this state is also called ‚death‘ (p. 199).

[3] As remarked on p. 6, existence and non-existence are to be considered only as attributes of a permanent substance.

‚Thus B., which is „one only, without a second", in so far as it has for its body only extremely subtle matter and souls, which have become one with it and do not deserve a separate designation, forms a resolve to become many and transforms itself into the world in a gross state, distinguished by names and forms' (p. 201). ‚In all conditions B. has souls and matter for its „body". When they are in a subtle condition, B. is „cause", and when they are in a gross condition the same B. is effect and called the world' (p. 366). ‚Thus the effect, viz. the world, is non-different from the cause, viz. B.' (p. 349). ‚When there is no distinction of „names and forms", B. is „one" and „cause"; and when there is, it is many and effect' (p. 190). ‚When B. is in causal state, the world is in the state of dissolution[1] (*Natura naturans*), when B. is in effected state, the world is in the state of creation (*Natura naturata*)' (Ved. Saṅg. p. 115).

It is in this sense that we have to understand that B. is both the material and the efficient cause of the world. Not only matter and souls are body of B., and hence incapable of existing independently of it, but before creation they exist in so subtle a condition that they may be said to be non-existing. Then at creation B. who is ‚one without a second', transforms itself into this wonderful world of matter and souls (p. 202).

In the *Sūtras* this relation of B. to world is compared to that of threads to cloth (II. 1. 19) and to that of wind to the five *prāṇas*[2] (II. 1. 20). Further to show that B. transforms itself into the world without using any instruments, the creation is compared to the turning of milk into curd (Sū. II. 1. 24). To the objection, that B. being without parts (*niravaya*) and without instruments, we cannot conceive how it could create the world, R. answers that the scriptures tell us that B. possesses all wonderful powers and therefore it is not impossible for it to do so (Sū. II. 1. 27 & 31).

But though B. has thus a causal state and an effected state, ‚we have not to understand that B. undergoes changes like clay or

---

[1] In this state the world exists only potentially (*śaktimātrā-'vaśeṣam*) p. 19.

[2] See below p. 317.

gold', i. e., the world is not made of B., just as pots are made of clay or ornaments are made of gold (p. 300). In its causal state B. has for its body the world in an extremely subtle condition; but when the time of creation comes, B. transforms it into the world in a gross state, when matter undergoes various essential changes and the souls too undergo a kind of change;[1] but B. remains always the same, all changes being precluded from its nature. But all the same B. assumes a different state, because while it had first the world in its subtle state for its ,body', now it has the world in its gross state for its body. Thus the change, which consists merely in the assumption of a state different from the causal one, is common to B. and souls and matter' (p. 530 & 531). And we have seen that a cause in a different state is its effect. Hence B. can pass from its causal state into an effected state without at the same time undergoing any changes in itself (Gītā 212). ,The Supreme Soul is in an effected state (*kāryatva*) in that sense only that it controls and hence is the soul of matter and souls in their gross state; but just for this reason, viz. that He is their controller and soul, He is not touched by the weakness (*apuruṣārtha*) of the souls and the transmutations of matter. In possession of unlimited knowledge and bliss etc. he for ever abides in His uniform nature, engaged in the sport of making the world go round' (p. 203). ,Because the imperfections adhering to the body do not touch the soul and the qualities of the soul do not extend to the body. For instance in the case of embodied beings (celestial beings, men etc.), childhood, youth, old age belong to the body and not to the soul, and knowledge, pleasure etc. belong to the soul and not to the body' (p. 283). ,Just as in a particoloured cloth made of a mass of white, black and red threads, whiteness etc. is seen only in those parts where those particular threads are; and hence in the effected state (i. e. in the cloth) there is no intermingling (of the natures of threads), just as there was none in the causal state (i. e. in the mass of threads); similarly though the world is

---

[1] See below p. 301.

made of the aggregation of souls, matter, and the Lord, still in its effected state there is no intermingling of their respective characteristics, viz. being a sufferer (souls), being the object of suffering (matter), being the controller (Lord). But there is this difference: the threads are capable of existing separately and therefore they have causal and effected states only when they are incidentally brought together by the will of some person. But individual souls and matter are in all their conditions the „body“ of the Supreme Person and possess reality only as His „modes“; therefore the Supreme Person Himself is both cause and effect; all words always denote Him alone. But as far as differences of nature and the absence of their intermingling is concerned, there is similarity' (Gītā, pp. 211—212).

Thus by understanding the chief teaching of the Upaniṣads, that B. is the soul of the entire world, to mean that the world has existence only as ,mode' of B., R. can say that there exists B. alone, and at the same time say that the world of plurality exists as well;[1] he can say that the world and the individual souls are B., and at the same time affirm that the world and souls are different from it; further he can say that B. is both the material and the efficient cause of the world, and accepting the text of the *Satkāryavāda* say that the cause viz. B. is now different from the effect, viz. the world, and at the same time assert that B. is eternally in possession of unlimited knowledge, bliss etc., while suffering and transmutations are the lot of the souls and matter. In this way he can accept and harmonize the whole mass of seemingly contradicting Upaniṣad-texts without calling the greater part of them ,*aparā vidyā*' (lower knowledge) (p. 366, Ved. Saṃg. pp. 131—34).

The next principle Upaniṣad-text that comes in consideration in ascertaining the nature of B. is Tait. Up. II. 1. ,Existence, knowledge, infinite is B.' ,This text describes that nature of B., which

---

[1] Hence R.'s system is known by the name of *Viśiṣṭādvaita*, i. e. modified monism.

distinguishes it from everything else. Here the term „existence" expresses that B. has unconditioned existence, and so distinguishes it from matter and souls still implicated in matter; because as both undergo changes of states called by different names, they have no unconditioned existence. The term „knowledge" expresses the eternally non-contracted and uniform knowledge of B.; and so distinguishes it from the souls that have attained final release, because their knowledge was at one time contracted. Lastly the term „infinite" expresses that B. is not limited by time, space or other things, and as B. possesses qualities, the infinity belongs to its qualities as well as to its essential nature (*svarūpa*). This distinguishes B. from the souls called „*nityas*"[1] (eternals), because their essential nature as well as their qualities are limited' (p. x. 365).

The chief thing to be noted in connexion with this text is that according to R. ‚Existence etc.' are attributes of B. and do not form its essence; in other words B. has existence etc. and not, as the non-dualists would say, B. is existence etc. ‚It cannot be said that B. is „mere existence" (*sanmātra*), because existence is one element (*aṃśa*) of B., and this existence is besides „distinguished" (*saviśeṣa*)' (p. 353). ‚We say „a jar exists, a cloth exists" and thus we know that existence is a predicate of substances, and therefore it cannot itself be a substance or a cause' (p. 354). ‚The same thing holds good of „knowledge" as of „existence"; „knowledge or consciousness" (*anubhūti, jñāna, avagati, saṃvid*) is an attribute of a knowing subject and related to an object' (p. VIII. 641, p. 440). ‚We cannot possibly conceive of „knowledge" that is without a substrate (i. e. subject) or without an object' (IX. 48). ‚Just as when there is no person to cut and nothing to be cut, the act of cutting cannot take place, so in the absence of connexion with „I" or „ego" no knowledge

[1] R. does not refer to these ‚*nityas*' again. It seems from the commentary that they mean souls who were never implicated in the state of transmigration (*saṃsāra*), and consequently they had neither to undergo any changes nor was their knowledge ever contracted. But being only individual souls they are both in size and powers limited (i. e. they are minute [*aṇu*] and do not possess powers of shaping the world etc.).

can exist'[1] (ix. 52). ,A knowing subject has „knowledge" for his essential nature and knowledge can inhere only in a knowing subject. Therefore the Upaniṣad texts, like the one in question, which declare that „B. is knowledge", only mean that knowledge is the essential nature of B. and not that „pure knowledge" is the only reality' (p. ix. 314, x. 304). Besides the Upaniṣads say in several places that B. is a knower: see Mu. Up. i. 1. 9, Śvet. Up. vi. 8. 11, Bṛ. Up. ii. 4. 14, and all the places where, as in the accounts of creation, it is said ,B. thought' (p. ix. 314). Here it should be noted that ,the „knowledge" of B. is immediate, i. e. not dependent on the organs of sense, because omniscience is its nature. It has direct intuition (*sākṣātkāra*) of colour etc. and not a visual perception of colour.' Cf. Śvet. Up. iii. 19 (p. xiii. 87 and 122). ,Further the knowledge of B. is always of the agreeable kind and therefore is of the nature of bliss. Hence in the case of B. knowledge and bliss mean one and the same thing. For this reason B. is also called „bliss" (Tait. Up. iii. 6, Bṛ. Up. iii. 9. 28), which means, not that B. is bliss, but that it has bliss for its essential nature' (p. ix. 370).

Then when it is said that B. is infinite, i. e. not limited by time, space or other things,[2] we have not to understand, as the commentary remarks (p. x. 402), that B. is spaceless and timeless and that nothing besides it exists, but it means that it is omnipresent and eternal, and that nothing exists independent of it. ,For Upaniṣads teach that B. is all-pervading, cf. Śvet. Up. iii. 9, Mu. Up. i. 1. 6 etc.' (p. 707). And when B. is said to be of minute size (e. g. Ch. Up. iii. 14. 3) or when it is said to reside in the heart of man (e. g. Bṛ. Up. iv. 4. 22) or when it is said to be of the size of a thumb[3] (e. g. Ka. Up. iv. 12, vi. 17), it is intended only to enjoin meditation on B. in this form (pp. xii. 580, xiii. 568, xiii. 637).

,Everywhere in *Śruti* and *Smṛti* B. is taught to possess twofold attributes (*ubhayaliṅga*) viz. 1) total absence of any evils and 2) being

[1] Hence as B. has knowledge, it is not without the sense of ,I' (p. ix. 209).

[2] See last page.

[3] Because man's heart is said to be of the size of a thumb (p. xiii. 638).

endowed with all the auspicious qualities (p. 672). Only these two classes of attributes together can express the distinctive nature of B. Because the individual souls too possess the (auspicious) qualities of bliss etc.; but in their case these qualities are capable of being joined to evils, but B. is by its very nature opposed to all evils. Hence the possession of the auspicious qualities by B. must be thought of as characterised by the absence of all evils (p. 783 f.). The text which R. chiefly refers to as illustrating at once both these classes of B.'s qualities is Ch. Up. viii. 1. 5 ,This Soul (i. e. B.) is free from evil, free from old age, free from death, free from grief, free from hunger, free from thirst, whose wishes are realised, whose purposes are realised'. ,Here the first part of the text denies of B. qualities that are evil, and the last two terms assert those that are auspicious. Similarly in other places only those qualities are denied of B. which are evil. Cf. Bṛ. Up. iii. 8. 8, Mu. i. 1. 6, etc.' (p. x 303). ,The qualities are evil because they belong to the world formed of the individual souls and matter' (p. 784, cf. p. ix 314), i. e. they belong either to matter or to souls that are implicated in matter. Compare for instance Bṛ. Up. iii. 8. 8 ,The wise call it (i. e. B.) the Imperishable (*akṣara*). It is not large, not small, not short, not long, not red, not oily, not shadowy, not dark, not made of air, not of sky, not sticky, without taste, without smell, without eye, without ear, without speech, without mind, without light, without breath, without pleasure, without mouth, without measure, without inside, without outside; it eats nothing'. After denying thus of B. qualities which matter gives rise to (*prākṛta*),[1] the text continues ,By the control of this Imperishable, sun and moon are held apart (i. e. follow their respective courses), by its control the earth and sky are held apart, by its control minutes, hours, days, nights, half-months, months, seasons, years are held apart, by its control the rivers flow from the snowy mountains to the east, to the west and in other directions'. Thus ,the texts which say that B. is without (certain) qualities (*nirguṇa*) deny

---

[1] p. ix 314.

of it only the undesirable qualities, and the texts which assert that B. possesses (certain) qualities (*saguṇa*) attribute to it only the auspicious qualities. Hence there is no contradiction between the two kinds of texts and there is not the least reason to assume that the subject of one of them is unreal' (ix 317 f.). In this sense we have to understand another celebrated text from the Upaniṣads: ,*neti, neti*' (not so, not so) (Bṛ. Up. iii. 9. 26; iv. 2. 4, 4. 22, 5. 15). ,The „so" in „not so" refers to the attributes of the world, known without the help of the Scriptures (i. e. in ordinary ways), and therefore „not so" expresses that the nature of B. is not like that of the world. This interpretation is confirmed by the words which immediately follow; for they deny only such attributes of B. as belong to the world' (p. 803 f.). Similarly ,not so, not so' which occurs again in another connection in Bṛ. Up. ii. 3. 6, the ,so' refers to the two forms of B. described in that chapter and ,not so' denies that B. is limited to them alone. This interpretation is confirmed by what follows: ,It is „not so" because there is nothing greater than it. Its name is „Reality of realities", the individual souls are realities, but it is their Reality.' Thus ,not so' does not deny all attributes of B. The chapter expressly teaches several attributes of B., which could not otherwise be learnt, and if thereupon the ,not so, not so' were to deny them all, it will be ,like the talking of a mad man' (Sū. iii. 2. 21, p. 682 f.).

,The only way to attain to deathlessness (*amṛtatva*) is the knowledge[1] of the Supreme Person' (p. 156). ,But as B. cannot be known by any ordinary means of knowledge, only the Scriptures can reveal it to us' (p. x 431). ,But the Scriptures again and again insist on declaring the glorious qualities of B. and thus show that they lay special stress on them. And the Scriptures, which are thousand times more loving than one's own parents, are not, like a cheat, capable of teaching, with particular insistence, qualities — not otherwise to be known — which have no real existence and hence are to be disregarded, and thus still more perplex men, who are already wearied

[1] For what R. understands here by ,knowledge' see below.

by the cycle of transmigration and are anxious for release' (p. 803). ,For these reasons B. is to be apprehended as possessing infinite number of auspicious qualities and hence it must be considered to be characterised in two ways (i. e. as free from all evils and endowed with all blessings)' (Sū. III. 2. 25, p. 686). ,Nor is this possession by B. of infinite auspicious qualities — knowledge, bliss etc. — to be regarded as adventicious;[1] it is essential and hence eternal' (p. 353). ,The qualities of the infinite B. are also infinite, and therefore neither speech nor mind can grasp their extent (Tait. Up. II. 4). Hence those who believe that they know the limits of B., do not know B. (Ke. Up. II. 3), because B. is without limits' (p. IX 367).

I shall conclude this section by quoting the brief description of B., which R. gives in the beginning of the fourth Pāda of the first chapter : — ,B. is the object of that knowledge, which alone leads to the highest good, viz. the final release; it is the cause of the origination etc. of the world; it is different in nature from matter and from souls, whether bound or released, totally opposed to all evils, all-knowing, all-powerful, capable of achieving all its purposes, possessing every kind of auspicious quality, the inward Soul of all, possessing unrivalled glory' (p. 71).

2. Brahman as the Soul of the individual souls.

,Some Upaniṣad-texts declare that the souls are different from B. and others declare that the two are non-different. In order that both these classes of texts may be true in their primary (literal) sense, the individual soul must be admitted to be a part (*aṃśa*) of B.' (p. 571); cf. Gītā XV. 7, Ch. Up. III. 12. 6. But by ,part' we have not here to understand a part cut off from the whole (*khaṇḍa*). Because B. is indivisible and secondly B. being different in nature[2] from the individual soul, the latter cannot be a part of the former in this sense. ,The individual soul is a part of B. in the sense in

[1] i. e. through Māyā or Upādhis.

[2] vide supra p. 296 f.

which the brightness of a luminous body is a part of that body; or in the sense in which the generic characteristics of cow or horse are parts of a cow or a horse; or whiteness or blackness are parts of white or black things, or in the sense in which a body is a part of a celestial being, man or other embodied beings. For a part means any portion of a thing (*ekavastvekadeśa*), and hence a distinguishing attribute is a part of a thing distinguished by it. Hence in a distinguished thing we can discriminate between the distinguishing part and the distinguished part. Therefore although the distinguishing attribute and the thing distinguished are related to each other as part and whole, they are essentially different from each other. In the same way although individual soul and B. are related to each other as a distinguishing attribute and the thing distinguished and hence as part and whole, they can still be essentially different. ... Hence all mention (in the Upaniṣads) of difference between B. and soul refers to the essential difference between B. as the object distinguished and the soul as a distinguishing attribute. But the mention of unity between the two is equally valid, because a distinguishing attribute cannot exist apart from, and is bound to the thing distinguished (Sū. II. 3. 45, p. 574 sq.). Thus we see that by saying that individual soul is a part of B., R. means exactly the same thing as when he says that B. is the Soul and the individual soul the Body. The latter is only a ‚mode' of the former.

As B. is the Soul of individual souls, B. exists together with them in the different bodies. But this connexion with a body brings suffering to the individual soul, because he is subject to *karman* and must suffer what it brings to his lot; but B. being subject to nothing, the same connexion not only leaves it free from any evils, but on the contrary adds to its glory by manifesting its controlling and governing power. Cf. Mu. Up. III. 1. 1 (end of Sū. III. 2. 12 and beginning of III. 2. 13, p. 674).

‚In the state of dissolution of the world the individual souls abide as „body" of B. in an extremely subtle condition, devoid of „name and form" and thus incapable of being designated as some-

thing different from B.' (p. 384). Then at the time of creation ,the souls undergo a change which consists in the expansion of their power of knowledge, so as to make them fit to suffer the fruits of their past *karman*' (p. 531). In this sense ,the souls are an effect of B.' (p. 142). ,Thus the souls have an effected state (*kāryatva*), inasmuch as they undergo a change of state; but this change consists only in the expansion of their power of knowledge. There is no change in their essential nature' (p. 530). ,Changes as that of clay into a pot are denied in the case of souls' (p. XI 586). ,Then they are joined to different bodies, celestial, human etc. in accordance with their *karman*. Thus the inequalities in the world being due to the *karman* of the souls, B. is not exposed to the charge of cruelty' (p. 383). In these bodies ,all the activities of the souls — from thinking to winking of an eye — are subject to their *karman*' (p. XI 360).

But this *karman* is not to be considered as something independent of B., so that it could, as the Sāṃkhyas says, act of itself on ,matter' and so modify it that its products might correspond to the deserts of the individual souls (p. 399). ,On the contrary the nature of *karman* is to be understood as follows : — Our good and evil *karman* pleases or displeases the Supreme Person, and their fruits, viz. future pleasure or pain, depend on the favour or disfavour of the Lord' (p. 400). ,It is only He — all-knowing, all-powerful, supremely generous — who being pleased with our sacrifices, charities, offerings etc., as well as with our worship, has the power to reward us with enjoyment here or in the other world, as well as with final release. *karman* on the other hand, which is unconscious and transitory, is incapable of producing its fruit at a future time'[1] (p. 710). ,The Lord having prescribed that certain works are proper and others improper, supplies all the individual souls with bodies,

[1] R. rejects the existence of *apūrva* or *adṛṣṭa* — the supposed invisible product of an act which possesses the power to produce in due time the proper fruit of the act — by calling it mere fancy (*parikalpana*) unauthorised by scriptures (*aśruta*) p. 712 and p. 5.

sense-organs etc., needed to perform their works, and with power to employ them; reveals to them Scriptures teaching the rules of proper conduct; and Himself enters within them as their inward Soul and abides there to control and to „assent"'[1] (p. 401).

Thus ,the individual souls depend entirely on B. for their activity' (p. 563). ,The power which the souls exercise over their sense-organs is dependent on the will of B.' (p. 602). ,B. is the intestinal fire that digests the eaten food' (p. xii 246, Gītā xv. 14). ,Brahman is the power with which all breathing creatures breathe their breath' (p. 792). ,It is the source of all joy on the part of the individual souls' (p. xi 586). ,Husband, wife, son etc. are dear to us, not because of our will nor of their will, but because of the will of B.'[2] ,The activities of the objects of senses, of the senses themselves, of mind, of intellect, of the soul and of the body are all dependent on the will of B.' (p. 75 sq.). ,Memory and perception, as well as their loss, are worked by B.' (Gītā xv. 15). ,It is by the will of the Supreme Person that an individual soul is either in the state of bondage or of release. He hides[3] the true, essentially blessed nature of the soul who has committed sins in his beginningless chain of *karman*' (p. 657). ,It is He, who as the Inner Soul, brings about even the spiritual worship (by means of which an individual soul can attain release). Thus B. is not only the object to be attained by worship, but is also the means of performing the worship itself' (p. 78).

But this immanence of B. in the souls is not to be so construed as to leave no room for freedom of action on their part. ,The souls resting in B., and furnished by it with bodies and sense-organs as well as with powers to use them, apply themselves of their own accord and in accordance with their own wishes, to works either good or evil' (p. 402). ,No action indeed is possible without

---

[1] For the meaning of ,assent' see next page.

[2] This is the interpretation which R. puts on Bṛ. Up. iv. 5. 6 (p. 159 sq.)

[3] The hiding of the soul's true nature takes place by its connexion with a body in the ,creation-state' of the world, and with subtle matter in its ,dissolution-state' (p. 657).

the assent (*anumati*) of the Inner Soul; but in all actions there is the volitional effort (*prayatna*) made by the individual soul; and the Supreme Soul, by giving His assent to it, carrys out the action.[1] For this reason the scriptural injunctions and prohibitions with regard to conduct are not devoid of meaning' (Sū. ii. 3. 41, p. 563, Ved. Saṅg. p. 140). ,And also for the same reason the Lord cannot be charged with arbitrariness for rewarding those who obey His commands and punishing those who transgress them. Nor can He be accused of being merciless. Because mercy shown to persons who are given to transgressing the right rules of conduct, does no good; on the contrary it produces weakness (*apuṃstva*). To chastise them is in this case the right thing. For otherwise to punish one's enemies would be a blamable act. By chastising the transgressors and by not tolerating the infinite and unbearable sins gathered during the endless ages, God Himself helps to increase happiness to the highest degree' (p. 402.)

Just as individual souls are not without freedom to please or displease the Supreme Person by their acts, so He too in His dealings with them is not entirely bound by their *karman*. He can show special favour or disfavour to them. ,When one is fully earnest in his resolve to please God, God of His own accord engenders in his mind love for virtuous actions, such as are means to attain to Him; on the other hand, when one obstinately insists on displeasing God by his acts; in order to punish him God engenders in him love for actions that degrade him and oppose his attainment of Him' (p. 564, Ved. Saṅg. p. 141 & 142). Cf. Kau. Up. iii. 9, Gītā x. 10—11 & xvi. 19. When an individual soul attains to perfect realisation of B., it gives highest pleasure to B., who, as we shall see in another chapter, destroyes all the effects of his entire *karman*; and frees him completely from the round of transmigration (p. 930 sq.).

I shall conclude this section also by quoting a passage (p. 572) in which R. expresses the relation of soul to God : — ,The soul is

[1] The individual soul only wills the action, but the power that carrys it out is B.'s.

created by B., is controlled by it, is its body, is subservient to it, is supported by it, is reduced to the ,subtle' condition by it (viz. in the ,dissolution-state' of the world), is a worshipper of it, and depends on its grace for its welfare'.

3. Brahman as the Soul of the material world.

Matter or *Prakṛti* is thus characterised (p. 112) : — ,Matter is the substance out of which the whole world is made, which is the means for the experience of pleasure and pain and for the final release[1] of the individual souls who are implicated in it from eternity, and which is without consciousness'.

Some passages in the Upaniṣads teach that the world is the same as B., whereas there are others which teach that it is different from B. In order that both these teachings may be equally true, three explanations are suggested of the nature of the relation between the world and B. Firstly, the difference between B. and the world is like the difference between a snake coiled up and the same snake lying at length, i. e. the difference lies only in the position or form *saṃsthāna* (Sū. III. 2. 26, p. 688). Secondly, the relation between the world and B. is like that between light and a luminous body; i. e. the oneness between the two is only in so far as the class-characteristics are concerned (Sū. III. 2. 27). Both these explanations R. rejects as unsatisfactory, declaring himself in favour of the third, according to which the material world is related to B. in the same way as the individual souls are, viz. as part to whole, in the sense that the world is a distinguishing attribute (*viśeṣaṇa*) and B. the object distinguished (*viśiṣṭa*). B. and world are one, because an attribute cannot exist independently of the thing distinguished by it; but as an attribute is essentially different from the thing it distinguishes, so is the world essentially different from B. (Sū. III. 2. 28).

But matter is even more completely dependent on B. than the souls. Because, as said above, the souls can will an action, though

[1] Because the souls are in need of bodies in order to do the work that would ultimately lead to their final release (p. 76).

they require the ‚assent' of B. to carry it out. Further ‚the past actions (*karman*) of the souls regulate the formation of the world' (p. 142). But matter, being unconscious, has no power of its own. ‚Only with B. for its Soul can matter do its work. Otherwise it can have neither different natures, nor different states, nor different activities' (p. 85). For instance the change of water into ice or of milk into curd cannot take place if B. were not controlling it (Sū. II. 2. 2, p. 398). The change of grass eaten by a cow into milk takes place only because B. brings it about and not of its own power; for the change does not take place when grass is eaten by a bull (Sū. II. 2. 4, p. 404).

As explained above (p. 291) even in the ‚dissolution' state of the world (*pralaya*) matter does not get lost, but remains in an extremely subtle form as the body of B., without the distinction of ‚name and form', and is known by the name of *Tamas* (darkness) (p. 191). Matter in this ‚causal' condition is uncreated, *ajā*, as in Śvet. Up. I. 9, IV. 5 and in Gītā XIII. 19 (p. 109). This ‚causal' matter is not however the same as Sāṃkhya *Prakṛti*. Because it is, so to say, one with B. (*Brahmatāpannā*), and the three *Guṇas* are not as yet evolved in it. Only when the time of the creation of the world comes, the Guṇas arise in it; hence what according to the Sāṃkhya is the original Prakṛti, is according to R., something effected (*kārya*) (pp. 109 & 190). This *Prakṛti* having three *Guṇas* has a beginning and is ‚created', just as all its transmutations are.

Individual souls and material things both have effected conditions (*kāryatva*) in so far as they assume a condition, different from what they had in the ‚dissolution-state' of the world. But the material things have an origin (*utpatti*), whereas it (the origin) is denied of the souls. Because the change that takes place in the case of the souls when they pass from the ‚subtle' to the ‚gross' state consists only in the expansion of their power of knowledge, which was contracted. But the material things, such as sky etc., undergo a change of their essential nature (*svarūpā-'nyathābhāva*). And a change of the essential nature is what is meant by origin (*utpatti*) (p. 530).

Another reason why the material things must be considered to have an origin is that they are made up of parts (*sāvayava*); and what is made up of parts cannot be eternal (several places in Sū. I. 1. 3).

The order in which, at the time of creation, the ,ultra-subtle' matter, called ,Darkness' (*tamas*), gradually transforms itself into grosser bodies is, according to R., the one taught by the Subālā Upaniṣad[1] (p. 517). It is as follows : — ,Darkness' (*tamas*) — the ,Imperishable' (*akṣara*) — the ,Unevolved' (*avyakta* = the Prakṛti of the Sāṃkhya) — the ,Great' (*mahat*) — the ,first element' (*Bhūtādi*, i. e. the *ahaṃkāra* of the Sāṃkhya) — the ,subtle elements' (*tanmātras*) — the substance out of which the sense-organs are made (*indriyāṇi*) — Space[2] (*ākāśa*) — Wind (*vāyu*) — Fire — Water — Earth.

---

[1] The Subālā Up. states the order in which the world, at the end of one of its periods, gradually dissolves itself and finally ,becomes one' with B. (p. 200). But R. remarks the order of creation must be the reverse of this (p. 198).

[2] *Ākāśa* (space) is thus strangely considered to be a product of the transformations of matter. The following is probably the explanation of this queer idea :—

Ākāśa primarily means, as ,Petersburger Wörterbuch' rigthly observes, ,empty space' (,freier Raum'); it denotes either empty space in general, i. e. all-pervading as in Bṛ. Up. III. 8. 4; or as is in an uncritical way more commonly understood, the empty space that extends in all directions above the surface of the earth. In this sense the word *ākāśa* is understood in common language and in this sense it was used in the older Upaniṣads.

The account of creation given in Ch. Up. VI. 2 f., which obviously depends on Bṛ. Up. I. 2, gives only three elements as constituting the entire world, viz. Light (= fire), Water, and Food (= earth). From earlier times ,Air' or ,Wind' (*Vāyu*) had, on account of its power of sustaining life and on account of its ceaseless activity (cf. Bṛ. Up. I. 5. 21—22), gained importance in Indian speculation. Cf. Bṛ. Up. III. 7. 2 ,Air is the thread in which this world and the other world, and all creatures are strung together'. Hence it naturally came to be considered as an original element of the world along with the other three and gained precedence over them. Then in Ch. Up. VII *ākāśa* is mentioned along with the three elements of Ch. Up. VI. 2 :— ,Water is greater than food' (VII. 10), ,light is greater than water' (VII. 11) and ,*ākāśa* is greater than light' (VII. 12). Probably this is the first authority for counting *ākāśa* along with the other elements. And passages like Bṛ. Up. III. 8. 7—8, III. 7. 12, Ch. Up. VII. 26. 1 could easily suggest that it was created by B. So we have in Tait. Up. II. 1 ,From this *ātman* (i. e. B.) arose

Such an account of the creation of the world is much later than any found in the earlier Upaniṣads. Instead of this long series of the Subālā Upaniṣad, the Chāndogya has only three elements and

ākāśa; from *ākāśa* wind; from wind fire; from fire water; from water earth'. The order here given has ever since remained authoritative for almost all systems of Indian philosophy. In this way *ākāśa* began to be counted along with the four elements. Cf. Śvet. Up. II. 12, VI. 2, Pr. Up. VI. 4, Muṇḍ. Up. II. 1. 3. But in all these places *ākāśa* means ,space', as is seen from the fact that the word used in its place is ,Kha', literally ,an opening', ,a hole'. In Ait. Up. III. 3 ,earth, wind, *ākāśa*, water, and fire' are for the first time called *pañca mahābhūtāni* i. e. five great created things. But this does not imply that they were all alike considered to be of material nature. On the other hand we have reasons to believe that *ākāśa* was not, even in philosophical circles, considered material like the other four. Thus we see for instance, that later the Jainas comprise all the material elements under the name *Pudgala*; but they do no include *ākāśa* under it, which they consider to be a separate ,substance' (*dravya*), infinite in extention and having the function of ,giving space'. (Tattvārthādhigama Sūtra v. 1—18. Translated by Prof. JACOBI in *Z. D. M. G.* vol. 60.) The materialistic school of the *Cārvākas*, according to the account given of them in the *Sarvadarśanasaṃgraha*, teaches : ,In this world there are four elements, earth, water, fire, wind. Consciousness arises out of these four'. The Buddhists, even of the school which does not deny reality to the external world, understand *ākāśa* in a negative sense, as the absence of other things (*āvaraṇābhāva*).

In the Nyāya and Vaiśeṣika philosophy *ākāśa* denotes a ,substance' (*dravya*) having sound as its quality; and a special word, *diś*, is used to denote a ,substance' which enables us to localise. The word *diś*, in general usage as well as in the Upaniṣads, means cardinal points. The source of the idea of attributing sound as quality to *ākāśa* very probably lies in the efforts towards schematising in philosophy. The four elements wind, fire, water, earth were considered to be the substrates of touch, colour, taste and smell respectively, which form the objects of four of our senses; and a fifth substance was wanted to form the substrate of sound; and *ākāśa* was made to take its place; because it was generally counted along with the four elements; and probably because Ch.Up. VII. 12. 1 contained a similar idea. But even in Nyāya and Vaiśeṣika systems, was *ākāśa* considered to be a material element like the other four? There are several considerations which show that it was not. As is well-known, these two schools are atomistic. But whereas wind, fire, water, and earth are constituted of atoms, *ākāśa* is not. Just like ,space' (*diś*) it is all-pervading, eternal (i. e. not created), and one whole (*eka*); it is not made up of parts (*niravayava*). Whereas the four elements enter into combination with each other, *ākāśa* does not. Motion (*kriyā*) inheres in the four elements, but not in *ākāśa*. From all this it seems very probable that *ākāśa* was supposed to possess the same nature as *diś*, the difference between the two lying in their functions;

the Taittirīya has five. R. sees no contradiction between these various accounts; for he thinks that the circumstance that some of the

---

that of the *ākāśa* being to be the substrate of sound; and that of the *diś* being to be the means for localising. But these two functions being too heterogeneous to belong to the same substance, *ākāśa* and *diś* were considered to be two different substances. That even in these systems *ākāśa* continues to possess its old and common meaning is seen from the fact that Nyāya and Vaiśeṣika writers use *kha*, *gagana*, *vyoman* etc. as its synonyms.

In the laborious scheme of the Sāṃkhya philosophy *ākāśa* is for the first time said in an outspoken way to be a product of the transmutations of matter. It is the consequence of two circumstances; firstly, the traditional way of counting *ākāśa* along with the four elements; and secondly, the correspondence, introduced between our five senses and the five substances. But this idea did not remain confined to the Sāṃkhya. The Sāṃkhya scheme of the constitution and evolution of the world was more or less adopted in the later works on Vedānta; and consequently here too *ākāśa* becomes a product of matter and enters into combination with the other elements, as the scheme of *pañcīkaraṇa* shows. But strange as it may appear, all these writers understand *ākāśa* in its usual sense of ‚space'. In Tattva-samāsa, an important work on Sāṃkhya (translated by Max Müller in his ‚Six Systems'), *ākāśa* is said to come into existence like the other four elements by the transformations of matter and to possess sound for its quality, but its function is said to be ‚to give space to the other four elements'.

Śaṃkara uses *ākāśa* in its usual sense of space. But he says that we know of its existence, because we must assume some substrate for sound (Br. Sū. II. 2. 24). And following Tait. Up. II. 1 he maintains that it is created and not eternal (Sū. II. 3. 7). According to R. we can know that *ākāśa* exists, because it enables us to localise the flights of birds etc.; so that we can say ‚a hawk flies here, a vulture flies there' (p. 434). He too uses the word in the sense of space, though according to the scheme of creation given above, he believes it to be a product of matter. Further he admits that *ākāśa* is not made up of parts (*niravayava*); but he says ‚we must hold it to be created, because the Scripture tells us so' (p. 505).

From all this it will be seen that in Indian philosophy there are properly speaking only four material elements; and that its *ākāśa* has nothing in common with the ‚ether' of the Greeks. And hence the common notion that India and Greece both have the same five elements is not accurate. As long ago as 1875 Prof. Jacobi had pointed out (*Z. D. M. G.* vol. xxix, p. 244) the mistake of translating *ākāśa* with ‚ether'. But the force of tradition seems to be as strong among the modern interpreters of Indian philosophy as it was on the philosophy itself.

Before leaving this subject it will be interesting to note that R. does not consider ‚time' to be a separate substance like ‚space'; but only an attribute of substances (*padārthaviśeṣaṇa*) (p. 452).

elements are not mentioned in a text does not imply that the text denies them (cf. Sū. II. 3. 6, p. 506).

A point in this connexion on which R. lays special stress is, that we have not to understand this order of creation to mean that the different elements in it are produced, as the Sāṃkhya would say, by the elements preceeding them. It is B. having these elements for its body, who produces the elements that follow (Sū. II. 3. 14, p. 514). For this reason it is not wrong if the account of creation is begun, as in Ch. Up., by saying that B. created fire, or, as in Tait. Up., by saying that B. created sky; or if, as in Mu. Up. II. 1. 3, the things created by B. are stated promiscuously instead of following the true order; because in reality each and every element in the series is created directly by B. (Sū. II. 3. 15 & 16, p. 515).

After all these elements are created, they constitute what is called ‚the world in aggregate‘ (*samaṣṭi-sṛṣṭi* p. 606), i. e. each of the elements is isolated from the other and exists in an undivided totality. In order to produce from this ‚world in aggregate‘ ‚the world of individual bodies‘ (*vyaṣṭi-sṛṣṭi*) with the distinctions of names and forms, it is considered necessary that all the elements are mixed up (p. 613). The origin of this idea lies in Ch. Up. VI. 3. But there the number of elements is only three; and hence the act of mixing them up is called ‚making tripartite‘ (*trivṛtkaraṇam*). R. makes use of the same word, but as is seen from the *smṛti* text which he quotes (p. 614), he understands by it the mixing up, not only of the three elements in Ch. Up., but of all the elements enumerated above. He does not confine this ‚mixing up‘, as the Sāṃkhya and the later works on Vedānta do, to the change of the ‚subtle elements‘ into gross ones; nor does he give any detailed scheme, like that of the Sāṃkhya or the one known by the name of *pañcīkaraṇa*. But this much we learn from him that the elements are mixed up in such a way that, instead of all the things in the world being made up of all the elements in equal quantities, there is in them always a preponderance of some one of the elements. Thus what we call water

has a preponderance of the element ,water' in it, though it contains all the other elements in smaller proportions (p. 615).

These elements, when mixed up, form what is called a ,cosmic egg' (*aṇḍa*). In this ,egg' is born *Hiraṇyagarbha*,[1] also called *Prajāpati* or *Brahmā*. He has four faces and is considered the highest among the ,celestial beings' (p. 609). He is also called creator (*dhātṛ*), because he is entrusted with the work of making the various kinds of individual bodies out of the ,world in aggregate' (*samaṣṭi-sṛṣṭi*). So far the ,subtler elements' of which the sense-organs are made, and the ,gross elements' of which the gross bodies are made, are not divided into separate sets of sense-organs and bodies. So that the individual souls are as yet without bodies. They are collectively represented by Hiraṇyagarbha, who has the whole ,cosmic egg' for his body. For this reason he is called a ,collective individual-soul' (*samaṣṭi-jīva*).

Hiraṇyagarbha then creates the world as we see it, having the distinctions of ,name and form'. But here R. wants us to note that in reality this work is done, not by Hiraṇyagarbha, but by B. having Hiraṇyagarbha for its body (p. 610). This is, R. thinks, the meaning of Ch. Up. vi. 3. 2. B. having taken the ,collective soul' i. e. Hiraṇyagarbha for its ,attribute' (*viśeṣaṇa*) i. e. as its ,body', enters the world and distinguishes it by ,names and forms', i. e. produces celestial and other kinds of embodied souls (p. 610).

The world which is thus produced, is always of the same form as it had before the previous dissolution (p. 202). At the beginning of each creation B. recollects[2] the arrangement of the world as it existed before, and creates accordingly (p. 201). When B. has created the ,cosmic egg' and Hiraṇyagarbha in it, it manifests the Vedas

---

[1] Hiraṇyagarbha is just an individual soul like any other; but his acts in his previous lives were of an extra-ordinary merit; and as a reward, he is appointed to his high office for one world-period.

[2] This is the interpretation, which R. puts on स तपोऽतप्यत ,He practised penance'. Tait. Up. ii. 6 etc. Cf. Mu. Up. i. 1. 9 यस्य ज्ञानमयं तपः। ,whose penance consists in knowledge' (p. 201).

in exactly the same arrangement and succession (of words, chapters etc.), which they had in the previous world-period,[1] teaches them to Hiraṇyagarbha and appoints him to create the world of individual bodies. Cf. Śvet. Up. vi. 18 (p. 19). The characteristics of the bodies of various beings like Indra and so forth, present themselves to the mind of Hiraṇyagarbha through the words of the Vedas, which he has learnt, and thereupon he creates them[2] (p. 13).

---

[1] This is what we have to understand, R. thinks, when the Vedas are said to be eternal (*nitya*) and ‚independent of any person' (*apauruṣeya*. This word is generally translated by ‚of superhuman origin'. But what is eternal can have no origin, whether human or superhuman). These attributes do not imply that the words of the Vedas exist eternally; because ‚words (*śabdas*) are products of the „first element" (*bhūtādi*); and therefore they cannot exist in the state of complete dissolution of matter' (p. 18). The Vedas are independent of any person (*apauruṣeya*) and eternal, because they are always recited in exactly the same order in which they existed before, by committing them to memory' (p. 20, Ved. Saṃg. p. 243). The order of the Vedas is independent even of B.; just as it is of us; the only difference being that B. has not to depend on memory for the knowledge of the Vedas; it comes to it spontaneously' (p. 21).

Besides the kind of complete dissolution of the world, which is called *prākṛtika pralaya* (Dissolution of the original matter) and which is always meant wherever ‚dissolution' is spoken of in this dissertation, there is believed to take place another kind of dissolution called *naimittika pralaya* (occasional dissolution), when only the ‚world of individual bodies' is dissolved, but the ‚cosmic egg' and Hiraṇyagarbha persist. In this case the Vedas exist in the memory of Hiraṇyagarbha (p. 18).

But Hiraṇyagarbha does not hand down the knowledge of the Vedas by teaching them to others. Because according to the tradition, the ‚original seers' (*ṛṣis*) for the first time directly *see* the Vedas, and do not learn them from others. At the beginning of each creation, Hiraṇyagarbha endows certain individual souls with the bodies and powers of Vasiṣṭha and other Seers (*ṛṣis*) and thereupon these *ṛṣis* practise certain penances and then are able to *see* the Vedas, having exactly the same accents and letters, as those *seen* by the *ṛṣis* of the former world-period (p. 17). Then the *ṛṣis* teach them to their pupils; and these again to their pupils and thus by an unbroken succession of teachers and pupils the Vedas are handed down perfectly free from mistakes of any kind (p. 400).

[2] Indra, Agni and other Vedic ‚deities' (*devatās*) are not particular individuals; these names rather denote, like the word ‚cow', particular kinds of bodies. At the beginning of each world-period an individual soul is, as a reward for his good *karman*, endowed with the body of Indra. He is then the Indra of that world-

The creation of the various bodies by Hiraṇyagarbha, or more accurately by B. having Hiraṇyagarbha for its body, is the act of ‚distinguishing by names and forms' spoken of in Ch. Up. vi. 3. 3. ‚The individual souls, having B. as their Soul, entered the world (i. e. the „cosmic egg") and distinguished it by „names and forms".' That is, out of the cosmic egg, different bodies were made, having different names and different shapes, and the individual souls were embodied into them according to the quality of their acts (*karman*) in their past lives. These bodies were situated in fourteen different worlds (the world of Prajāpati, the world of Indra and so forth, our earth being one of them). They (i. e. embodied souls) are divided into four main classes : celestial beings (*devas*), animals, human beings, and unmoving beings (p. xiii 642). What kind of embodied souls are understood by the term ‚unmoving beings' (*sthāvara*)? The word *sthāvara* denotes the vegetable as well as the inorganic world. That the plants are believed to be the bodies, occupied by souls, is without question; as we can see from the frequently occuring expression ‚Souls from Brahmā down to grass' (cf. p. x 350); and on p. x 519 among the different kinds of souls he counts trees, bushes, creepers, grasses, and so on. But are stones and the like inhabited by souls? The following considerations make me think that R. does not make an exception of them. In order to denote all kinds of embodied souls R. very often uses the expression ‚from Brahmā down to unmoving things' (*sthāvara*) (cf. p. xiii 642). And as he has nowhere directly or indirectly indicated that the inorganic substances do not

---

period and discharges the functions of that office. At the end of that period, he looses his body and ceases to be an Indra; next time another individual soul may take his place (p. 13). Thus Indra, Vāyu etc. are all individual souls, who, on account of their past acts of high merit, are given, for a definite period of time, the various important offices which they occupy (p. xii 42). They are sometimes called ‚deathless' (*amṛta*). But this does not mean that they never part with their bodies; it only implies that they live very long (p. 506).

Though Indra and so on are embodied beings, still they can assume any number of bodies at the same time and be present at all the different sacrifices to which they are invited (p. 9).

contain souls, I do not see why the word *sthāvara* should be restricted to plants alone. Besides there are several positive indications, from which it seems that R. believed that the souls are embodied even in inorganic substances. On p. 285 he says that souls are embodied in stones, dry wood etc., as a punishment for their deeds. In Vedārthasaṃgraha (pp. 30—31) he names along with celestial and human beings ,dry wood, stones, grass, jars, cloth, and so on' as the material things with which the individual souls join themselves. Further according to his interpretation of Ch. Up. vi. 3. 3 the world that we see, with its distinctions of name and form, can come into existence only through the individual souls entering it. This he clearly expresses as follows :— ,All things have their reality and can be denoted by a word, only because the individual souls, having B. for their Soul, have entered them' (p. x 215, Ved. Saṃg. p. 28). Hence all individual material things in this world are directly the bodies and therefore the ,modes' of individual souls, and indirectly of B., as B. is the Soul of the individual souls[1] (p. xi 537, Ved. Saṃg. pp. 30 f.).

Chapter II.

Nature of souls.

Souls exist either as conjoined to matter or as free from contact with it. In the former state the nature of the souls suffers from great limitations, which matter puts it under. Hence the nature of the souls will be conveniently treated in two separate sections, the first dealing with the nature of the souls in themselves, and the second with that of the souls implicated in matter.

A. Souls in themselves.

The attribute which belongs to the essence (*sārabhūta*) of a soul is consciousness (*jñāna*). On this account it is itself sometimes

[1] See above the foot-note on p. 287.

called (in the Upaniṣads) ‚consciousness' (p. 543, Sū. 29). But we must note that the soul is not consciousness itself (*jñanamātram*), but it is by its nature the subject of consciousness or knower (*jñātṛ*) (p. 538). In judgments like ‚I know' or ‚I am happy' that which is expressed by the term ‚I' is the soul. It is of psychical nature (*ajaḍa*) and is to be known as ‚I' in immediate self-experience (p. IX 109). The consciousness of ‚I' is not a mere quality of the soul, that can pass away; it is the essence of the soul. The loss of the consciousness of ‚I' would be the annihilation of the soul[1] (p. IX 150). But ‚consciousness' is an attribute which expresses the essential nature of the soul (*svarūpa-nirūpaṇa-dharma*), for no soul can exist without consciousness (p. 544). Even in dreamless sleep the soul is not without consciousness. Because though there is then no consciousness of objects, still the sense of ‚I' (*aham-artha*) continues (p. IX 143, p. 545). Along with consciousness R. frequently mentions ‚bliss' (*ānanda*) as constituting the essential nature of souls (cf. p. XI 586). As in the case of B. (see above) this means that in the original natural state of the souls their consciousness is always of the agreeable kind (p. XII 667). In this state their knowledge is of the intuitive nature, i. e. not dependent on the senses (p. XIII 122).

But consciousness is not the only quality of the souls.[2] The soul is not only a knowing subject, but has also the power to act. Because the scriptures enjoin certain actions and prohibit certain others and attach certain rewards and punishments to them, all which

---

[1] Hence according to R. the consciousness of ‚I' belongs to the essence of the soul and is neither illusion (as the non-dualists would say) nor superimposed by matter (as the Sāṃkhya would say).

[2] The text which is believed to teach the opposite view is Bṛ. Up. IV. 5. 13. ‚Just as a lump of salt has no (distinguishable) inside and outside, but is through and through of the same taste, so the soul has no (distinguishable) inside and outside, but is through and through consciousness.' But R. does not think that this text denies of the soul all other qualities except ‚consciousness'. It only says that just as no part of the lump is without salt taste, so no aspect of the soul is without consciousness. But as the lump of salt has colour, hardness and other qualities besides taste, so can the soul too have other qualities (p. 1025).

would have no meaning if the souls were not themselves able to act (p. 555f.). According to the Sāṃkhya all activity belongs to matter and according to Śaṃkara it belongs to *Buddhi* (Br. Sū. II. 3. 40). But R. says ,if the activity belongs to something other than the soul, how could the soul be made to suffer the consequences of acts that are not its own?' But because the soul possesses the power to act, it is not necessary that it must always act; it acts or does not act just as it likes (p. 559, Sū. 39); when the souls are conjoined to bodies, as a retribution for their *karman*, their actions are influenced by the qualities (*sattva*, *rajas*, and *tamas*) belonging to the material of their bodies[1] (p. 557). But when they are free from contact with matter, they can realize their wishes by their mere will (*saṃkalpād eva*) (p. 1028). Then they are subject to no outward power (p. 1029). But whether as in their natural state the souls possess the power to realize all their wishes, or as in their embodied state they have their power limited by contact with matter, all their activity is dependent on the will of B. (p. 563 & p. 1046).

As said above (p. 296f.) the souls in the state of their pristine purity possess all the auspicious qualities in common with B. (p. 783). The qualities, which according to Ch. Up. VIII. 1. 5 express the nature of B. (see above p. 296f.), belong, according to the same Upaniṣad (VIII. 7. 1), also to the essential nature of the individual souls (p. XIII 629 bottom, and p. 630). But even in their essential nature the souls differ from B. in two points. Firstly, they have no power whatsoever on the movements in this world, which belongs exclusively to B. (p. 1040). And secondly they are of atomic size,[2] whereas B. is all-pervading. That the souls are of atomic size (*aṇu*) we know, because the Scripture teaches that they actually move from place to place (Bṛ. Up. IV. 4. 2 & 6, Kau. Up. I. 2 etc.), which would not be possible if they were all-pervading (Sū. II. 3. 20 & 21, p. 539). The

[1] This is, according to R., the meaning of Gītā III. 27 etc.

[2] The opposite view is held by the Vaiśeṣika, Nyāya, Sāṃkhya, Yoga as well as the non-dualistic schools of Vedānta. R. objects to it on the ground that different consciousnesses of different souls cannot be accounted for (p. 546, Sū. 32).

Scriptures moreover distinctly teach that the souls are of atomic size (Mu. Up. iii. 1. 9, Śvet. Up. v. 8 & 9) (p. 546, Sū. 23); when joined to bodies they reside in the heart.[1] But still the consciousness is felt all over the body, because consciousness is related to the soul as light is related to a luminous body, i. e. just as the light extends beyond the place occupied by the luminous body, so does the consciousness extend all over the body, though the soul resides in the heart[2] (p. 542, Sū. 26). But as long as soul is implicated in matter, its consciousness cannot spread itself beyond its body; but when it is free from matter, its consciousness can extend to any number of bodies, which it may like to assume for the time, or to any distance (p. 1036). It is then omniscient, Ch. Up. vii. 26. 2 (p. 1038).

B. Souls conjoined to matter.

We have seen that both B. and souls by nature possess alike all auspicious qualities. But that which distinguishes B. from the souls is, that the former remains eternally free from contact with any evil, whereas the latter can be joined to evils. As a punishment for the sins committed by the souls during their beginningless[3] *karman*, B. conceals their naturally blessed condition. This concealment is brought about by joining them to ‚subtle' matter in the ‚dissolution-state' of the world or to material bodies in the ‚creation-state' (p. 657).

Originally the souls have all alike the same nature. In themselves they have no distinctions as celestial beings, human beings etc. (p. xiii 643). The distinctions of *Brāhmaṇa*, *Kṣatriya* etc. are due to the connexion with the different kinds of bodies (p. 577, Sū. 47).

---

[1] On this account the souls joined to human bodies are themselves sometimes (e. g. Śvet. Up. v. 8) said to be of the size of a thumb, which is the size of the human heart (p. xiii 638).

[2] The comparison between light and consciousness is very common in the works on Vedānta.

[3] *karman* is said to be beginningless, in order to avoid the reasoning in circle, viz. the connexion with bodies depends on *karman*, whereas *karman* wants bodies for being performed.

‚The possession by souls of „name and form“ (i. e. a body) brought about by the connexion with matter, as a retribution for their good or bad deeds, is called *Saṃsāra*, (cycle of births and deaths)‘ (p. XIII 355). ‚In the state of *Saṃsāra* the essential nature of the soul does not undergo any transmutation as of clay into a pot; only the knowledge and bliss, which belong to the essence of their nature are contracted‘ (p. XI 586). And as a consequence, while they are in this state moving about in one of the worlds, they suffer evils, whether they are awake, or dreaming, or fast asleep, or in a state of swoon (p. 617). Now they are subject to the influence of *karman* and no more free to act as they like (p. 1036). For their knowledge they have to depend on their organs of sense (p. XIII 122).

As explained above the souls that are thus joined to bodies, are divided into four classes : 1) celestial or superhuman beings, which include all kinds of demi-gods as well as demons and ghosts;[1] 2) human beings; 3) animals including beasts, birds, crawling and creeping insects etc.; 4) stationary beings[2] (*sthāvara*) (p. X 519).

Of these classes only the human beings, as may be expected, are described in a somewhat detailed way. They possess a gross body, fivefold breath, and eleven organs. The gross body is made of all the five elements, but in it the element ‚water‘ preponderates (p. 621, Sū. 2). Breath (*Prāṇa*) is in substance the same as the element ‚wind‘; but it is ‚wind‘ existing in a different condition and is not to be considered as ‚wind‘ itself or as a function of ‚wind‘ (p. 595, Sū. 8). It is further not to be considered as an element of the material world but as an instrument of the soul, like eye or ear (p. 597). Its function is to support the body and the organs[3] (p. 598). The five different motions of breath in the body have five different names,

[1] R. mentions the following as illustrations of this class :— Deva, Asura, Gandharva, Siddha, Vidyādhara, Kinnara, Kimpuruṣa, Yakṣa, Rakṣas, Piśāca.

[2] For the explanation of this class see above p. 313.

[3] For this reason the organs themselves are often called Prāṇas in the Upaniṣads, cf. Bṛ. Up. I. 5. 21 (p. 605).

Prāṇa, Apāna, Vyāna, Udāna and Samāna; but in reality they are all one breath[1] (p. 598, Sū. 11), cf. Bṛ. Up. I. 5. 3.

The eleven organs are : five organs for doing work, five outer organs of sense, and *manas* or the inner organ of sense (p. 590, Sū. 5). The functions of the organs of work are seizing (hands) going (feet) etc. The functions of the outer organs of sense are seeing, hearing etc. They give rise to knowledge of their respective objects (colour, sound etc.), when they (the objects) are present and come into contact with the organs. The inner organ (i. e. *manas*) gives rise to the knowledge of inner states, such as pleasure, pain etc.; it can have no knowledge of the external objects without the help of the outer organs (p. x 409). The function of *manas* is threefold : decision (*adhyavasāya*), consciousness of self (*abhimāna*), and reflection (*cintā*); and in reference to them it is called *Buddhi*, *Ahaṃkāra*, and *Citta* respectively; in reality all the three are the same organ, viz. *manas*, cf. Bṛ. Up. I. 5. 3 (p. 950). All the organs, even *manas*, are in themselves material, produced by the transmutations of matter (pp. 330 & 586). But they are not made of gross elements. *Manas* is made of the ‚first element‘ (*Bhūtādi*) (p. 950); and the rest are made of ‚subtle elements‘ and can exist only if they have ‚subtle elements‘ for their substrate (p. 622).

All the organs as well as breath (*Prāṇa*) are of atomic size[2] (pp. 593 & 600). Each of them is said to be ruled by some one of the deities (*devatās*); e. g. the speech by Fire, the eye by the Sun, the breath by Wind, and so on (p. 277). Besides these deities the organs are of course under the power of the souls. But the power of the deities as well as the power of the souls have their origin in the will of B. (p. 602).

---

[1] Breath is said to be present in ‚stationary‘ bodies also; but there it does not assume its fivefold form (p. 285).

[2] The reason why the organs and breath are supposed to be of atomic size is, that they are believed, as we shall see later, to accompany the soul, when it leaves the body; but in doing so they are not visible (p. 593).

The states in which the embodied souls exist are either of waking, or of dreaming, or of deep sleep, or of swoon. A few words are necessary to give R.'s views concerning the nature of the last three.

In dream the soul lies in the veins, called *Hitā* (p. 149). All that it enjoyes or suffers in dream is created by B. (Ka. Up. v. 8, Bṛ. Up. iv. 3. 10); because as long as the soul is not freed from connexion with matter, its power to create the things for its own enjoyment is lost to it[1] (p. 655, Sū. 3). These creations exist just for the time and are seen only by the person dreaming and are intended to be the retribution for acts of minor importance (p. 658). We do not see the effects of the experiences in the dream on the body, because a new body, exactly similar to the one lying on the bed, is given for the time to the dreaming person (p. x 150 bottom).

In deep dreamless sleep the soul forsakes ,name and form', i. e. is disconnected from the body, organs etc. and becomes united with B. (p. xi 197). In so far deep sleep is similar to final release; but there is this important difference between the two : in final release the auspicious nature of the souls becomes manifest, so that it is all-knowing, full of bliss etc.; but in deep sleep there is no (objective[2]) knowledge and no joy. Cf. Ch. Up. viii. 11. 2. When it wakes, it leaves B., is conjoined again to its body and organs and begins once more to experience the fruit of its *karman* (p. 666 f.). Thus, whereas according to Śaṃkara the state of deep sleep is similar to that of final release, R. compares it to the state in which the souls remain during the ,dissolution-state' of the world (p. xiii 618).

According to Ch. Up. viii. 6. 3 the soul, when in deep sleep, lies in the veins near the heart. According to Bṛ. Up. it then lies in the pericardium (*purītat*). And lastly according to Ch. Up. vi. 8. 1 it becomes united with B. in deep sleep. R. finds no contradiction between these statements, because he thinks that by combining them

[1] Another reason why the experiences in dreams are the creations of B., is that the dreams forebode the good or ill fortune that is to come (p. 658, Sū. 6).

[2] See above p. 314.

all we arrive at the truth. Directly the soul sleeps in B., but B. lies in the pericardium, whereas the pericardium lies on the veins (p. 664).

,Swoon is half way to death. Because at death all breath leaves the body, but in swoon the „subtle" breath is still connected with the body' (p. 669).

The next point to be considered is the state of the souls after death. Death means separation of the soul from the gross body. If the soul has in its life attained to perfect realisation of the true nature of B. and if its *karman* is completely destroyed, then after death it attains final release (*mokṣa*) and has not to be born again, i. e. has no more to assume a material body. Otherwise it must in due time be re-born and experience the fruit of its *karman*. In the next chapter, which will deal with Final Release, there will be occasion to speak of the condition after death of the souls who have attained to the realisation of B. Hence at this place will be considered the case only of those, who have to be born again.

The souls of the latter kind are roughly divided into two classes : 1) those who have performed sacrifices and other good works (*iṣṭāpūrte*); and 2) those who have not done what is enjoined, and done what is prohibited, i. e. the sinners (p. 637). We shall first consider the state of the former.

At the time of death, according to Ch. Up. vi. 8. 6, the organ of speech is united with *manas* (the inner organ) (p. 947). But as we see from Pr. Up. iii. 9 all the organs become united with *manas*, and not the organ of speech alone (p. 948, Sū. 2). *Manas*, thus united with all the organs, is itself united with breath (*Prāṇa*) Ch. Up. vi. 8. 6 (p. 949). Then breath is united with the departing soul Bṛ. Up. iv. 4. 2 (p. 952). The soul thus united with breath, *manas* and organs, is joined to all the subtle (p. 967) elements, as suggested in Ch. Up. vi. 8. 6 and Bṛ. Up. iv. 4. 5 (p. 952 f.). These ,subtle elements' form the substrate for the organs which accompany the soul (p. 622) and cause the formation of the gross body when the soul is re-born (p. 621). The subtle elements, organs, *manas*

and breath form the ‚subtle body', together with which the soul leaves the gross body at death.

The proceeding so far is common to both those who have realised the nature of B. and to those who have not. But hence their ways part (p. 955). The souls of the former class leave the body by the hundred and first vein[1] leading from the heart to the head and then proceed on the ‚path of the celestial beings' (*devayāna*), which will be described in the next chapter. The souls of the latter class, on the other hand, leave the body by some other vein Ch. Up. VIII. 6. 6 (p. 956); and if they have performed sacrifices and other pious works, they ascend to the moon by the ‚path of the fore-fathers' (*pitṛyāna*). This path passes through the following places :— smoke, the region of night, that of the fortnight in which the moon wanes, that of the six months in which the sun goes to the south, the world of the fore-fathers and sky and then it reaches the moon Ch. Up. v. 10. 3—4 (p. 634). When the souls arrive at the moon, they enjoy themselves in the company of the celestial beings as long as their *karman* entitles them (p. 626). But when they have finished enjoying the fruit of their *karman*, they return again to the earth Ch. Up. v. 10. 5 (p. 631); because they could not be retributed for all their *karman* in the moon. A remainder is still left unretributed (*anuśaya*), and to suffer its consequence they must be born again on the earth. If this remainder be of a good kind, they are born in one of the three higher castes; but if it be evil, they have to be born in the lowest caste (*cāṇḍāla*) or as some wretched animal like a dog or a pig Ch. Up. v. 10. 7 (p. 633).

Their return-journey from the moon to the earth is described in Ch. Up. v. 10. 5—6 as follows :— ‚They return by the same way as they came to the sky, from the sky to the wind; having become wind it (the returning soul) becomes smoke; having become smoke, it becomes mist; having become mist, it becomes a cloud; having become a cloud it rains down. Then they (i. e. the returning souls) are born as rice, or barley or herbs or trees or sesamum or beans.

[1] Called *suṣumṇā*.

From here it is very difficult to proceed.[1] Then it becomes the person who eats it as food and discharges it as semen.'[2] Thereupon they get into the kind of womb (*yoni*) which their *karman* deserves. Here they are joined to a body and begin to experience pleasure or pain (p. 652, Sū. 27). Before this, i. e. throughout their return-journey from the moon, they were without bodies and experienced neither pleasure nor pain. And if the text says ,it becomes wind, smoke etc.', it only means that they come in contact with wind, smoke etc. and become similar to them (p. 646). Even the words in the text ,they are born as rice etc.' must not be taken in their literal sense. The souls are only in conjunction (*saṃśleṣa*) with rice etc., as they are in conjunction with the person who eats rice etc. (p. 648).

The sinners[3] do not go after death to the moon (p. 645). They are denoted by ,the third place' in Ch. Up. v. 10. 8. They are reborn at once on the earth (p. 641). But as they do not go to the moon, they must be born without the need of father and mother, because, as explained above, the transmission from the father to the mother[4] is the last stage of the soul's return-journey from the moon (p. 641). This means that they are born either as vermin, supposed to be born from damp heat (*svedaja*), or as plants (*udbhijja*) (p. 642).

Chapter III.

Final Release.

The individual souls are by their nature in possession of unlimited knowledge of agreeable kind and enjoy perfect communion

---

[1] This implies that the journey from the sky to rice etc. was easy and quick (p. 647).

[2] Deussen translates this sentence differently and perhaps more correctly. But R. (p. 652) as well as other Indian interpreters understand it in the above manner.

[3] See above p. 320.

[4] Called ,fifth oblation' according to Ch. Up. v. 9. 1.

with the Supreme Spirit. But this their nature is obscured by nescience[1] (*avidyā*) in the form of beginningless *karman*. When this nescience is destroyed and when the soul regains its natural state of being in communion with the Supreme Soul, it is said to have attained ‚final release‘ (*mokṣa*) (p. xii 667).

The only means to attain release (*mokṣa*) or deathlessness (*amṛtatva*) is the knowledge of the Supreme Person Śvet. Up. iii. 8 (p. 157). But B. cannot be known by ordinary means of knowledge; it can be known only by the help of the Scriptures (p. x 431). The knowledge of B. which leads to deathlessness is given in the (last) part of the Vedas, known by the name of *Upaniṣads*, a systematic discussion of whose texts forms the subject-matter of the *Śārīraka-Mīmāṃsā* (p. vii 414). But before one begins the study of the *Śārīraka-Mīmāṃsā*, it is necessary that one has studied the *Karma-* (or *Pūrva-*) *Mīmāṃsā*, which discusses the nature of the rites and ceremonies prescribed in the earlier part of the Vedas (p. vii 675). The two Mīmāṃsās are not opposed to each other in character. They together form one single work, the differences between the two being just like the differences between the two halves of the first Mīmāṃsā or between the various chapters (p. vii 266). The right procedure of the study is as follows :— The student first learns from his teacher to recite the Vedas. But while reciting, he notices that the Vedas mention certain means to serve certain purposes; thereupon he applies himself to the study of the Mīmāṃsās in order to ascertain the exact nature of the Vedic passages. Then he comes to see that the fruit of mere works (*karman*) prescribed in the earlier part of the Vedas is limited and passing; whereas he remembers that the latter part of the Vedas, called the Upaniṣads, which also he had learnt to recite, promises a reward, which is unlimited and eternal, viz. ‚deathless-

---

[1] According to R. nescience (*avidyā*) is nothing else than the result of *karman*, and its effect is not to create an illusion (*māyā*) of a world of distinctions, which in reality does not exist; but it only contracts the soul's power of knowledge, see above p. 317.

ness'; and thereupon he applies himself to the study of the *Śārīraka-Mīmāṃsā* (p. vii 351 f.).

Whereas according to Śaṃkara a thorough knowledge of the *Karma-Mīmāṃsā* is not necessary for gaining the knowledge of the nature of B., R. considers it to be an essential pre-requisite. This difference of view is due to the different conceptions of the two regarding the soul's states of bondage[1] and release. According to Śaṃkara bondage or *Saṃsāra* has no reality, and to know that it is an illusion is to attain release. According to R. *Saṃsāra* is a reality, an actual implication into a really existing matter; and therefore release is something that must be actually accomplished. Just like Śaṃkara, R. says ,The cessation of nescience (*avidyā*) is release, and this cessation takes place only through the knowledge of B.' (p. vii 561). But the two understand these words in totally different ways. Śaṃkara understands by ,nescience' what produces an illusionary appearance of a false world of plurality, and hence the knowledge that B. is the only reality and all distinctions are an illusion puts an end to ,nescience', which is the same as being released. Now as the Karma-part of the Veda proceeds from an entirely opposite point of view,[2] its knowledge is of no use to gain the knowledge of B., which puts an end to nescience (Br. Sū. i. 1. 1). But according to R. nescience means the influence of *karman* — *karman* and its influence both having real existence (p. x 308). But as explained above (p. 301), the influence of *karman* comes into operation only through the will of B. Our *karman* pleases or displeases the Supreme Person, and its fruit is the result of His favour or disfavour. Hence the knowledge which puts an end to nescience, i. e. which destroys the effects of *karman*, is that knowledge, which by propitiating the Supreme Person, removes all His displeasure (p. 932). Katha Upaniṣad ii. 23 says that the *ātman* (i. e. B.) cannot be gained by reflection, meditation or hearing; ,only he gains Him whom the *ātman* (i. e. B.) chooses'. R. explains this as follows :— ,Only he can be chosen by B., who

[1] i. e. *Saṃsāra*, see above p. 320.

[2] Because all *karman* presupposes distinctions.

is dearest to B.; and he alone can be dearest to B., to whom B. is dearest'[1] (p. VII 629).

,Hence the knowledge which the Vedānta-texts prescribe (as the means for release) is other than the knowledge of the meaning of the sentences (describing the nature of B.); it is of the nature of meditation or communion (p. VII 567). This we see from the fact that the terms ,knowing' (*vid*) and ,meditating' (*upās*) are indiscriminately used in the Upaniṣads with regard to the same object, cf. Ch. Up. III. 18. 1 & 6, Bṛ. Up. I. 4. 7, Ch. Up. IV. 1. 6 & IV. 2. 2 (p. VII 621). Now ,meditation' (*dhyāna*) means uninterrupted steady remembrance. For this reason Ch. Up. VII. 26. 2 mentions ,remembrance' (*smṛti*) as the means for release (p. 622). The parallel passage, Mu. Up. II. 2. 8, mentions ,seeing' (*dṛṣṭa*) in the place of ,remembrance', which shows that the remembrance which leads to release must be so vivid that it acquires the nature of ,seeing', i. e. of direct visual perception (*pratyakṣatā*) (pp. VII 626 & 628). Only he can attain to the Supreme Person, who possesses the remembrance (of B.), which has acquired the nature of direct perception, and who has become extremely fond of it (i. e. of remembering B.) because of his most intense love of the object of his remembrance (viz. B.). This kind of steady remembrance is known by the name of *Bhakti*[2] (devoted attachment) (p. VII 630). ,Hence knowledge which is the means for attaining B. is meditation, practised day by day, made constantly intenser by repetition, and continued till death' (p. VII 634). Thus the knowledge that leads to final release has two elements : firstly the possession of the right knowledge of the nature of B. as taught in the Upaniṣads; and secondly, being able to realise always the immediate presence of B. (*Brahma-sākṣātkāra*) by repeated meditations on its nature.

---

[1] Cf. Gītā X. 10 ,To those who are constantly devoted and worship me with love, I give that knowledge by which they reach me'.

[2] In Ved. Saṃg. (p. 146) R. defines *Bhakti* as follows : *Bhakti* is only a particular kind of ,knowledge', of which one is infinitely fond, and which leads to the extinction of all other interests and desires.

Now what obstructs the origination of this kind of knowledge is *karman*, not only of evil kind, but also good *karman* (such as sacrifices etc., done with the object of gaining the reward, cf. p. XIII 174) (p. VII 671). All such *karman* increases in us the qualities of *rajas* and *tamas*, which oppose the quality of pure *sattva*, which is needed in order that the true knowledge may arise in us (p. VII 672). Hence before we attain the true knowledge of B. it is necessary that all the undesirable *karman* is destroyed; and this can be done only by performing the prescribed religious duties without desiring a reward for them (p. VII 674), or as R. puts it in another place (p. X 313), with the sole object of propitiating the Supreme Person.

The performance of religious works is necessary not only for the origination of ‚knowledge', but even after it is originated.[1] ‚Because sacrifices and similar works, performed day by day, purify the mind and the realisation[2] of B. takes place with ever-increasing vividness' (p. 885, Sū. 35). ‚As *agnihotra* (a short sacrifice to be performed daily) and other rites are helpful to the realisation of B., and as this realisation requires to be made always more vivid by practising it daily till death, the religious duties of one's *āśrama* (stage of life) must be performed every day; otherwise if the duties are left undone, the heart will loose its purity and the realisation of B. will not take place' (pp. 939 & 940). ‚Hence the knowledge which is the means for the attainment of B., wants the performance of works prescribed by the Vedas (cf. p. 460) for the different stages of life (*āśrama*) (p. VII 675).

But the nature of the religious works, that must be performed, as also the passing and limited nature of the fruit of mere works, can be learnt only from the Karmamīmāṃsā, and therefore its study forms an essential prerequisite to the study of the Brahmamīmāṃsā (p. VII 675).

---

[1] Śaṃkara holds the contrary view (Br. Sū. III. 4. 25).

[2] I have translated Vidyā by ‚realisation of B.', because as explained above, this is what R. means by it.

The same sacrifices etc. that form the duties of the *āśrama*, are to be performed also as helpful towards the realisation of B. (p. 885, Sū. 34). But religious works like *agnihotra* etc. can be performed only by those who belong to the *āśrama* of an householder (*gṛhastha*). Hence only in the case of householders the performance of daily and occasional rites and sacrifices is necassary for the attainment of *Vidyā* (realisation of B.) (p. 876). But men who have retired from the world (*Ūrdhvaretas*) can also attain *Vidyā* as we see from Ch. Up. v. 10. 1, Bṛ. Up. iv. 4. 22 etc. They of course cannot perform the sacrifices of *agnihotra* etc. (p. 864). In their case Vidyā depends only on the performance of the duties incumbent on their own *āśramas* (p. 874). Men of all the four *āśramas* can attempt to attain Vidyā, and the performance of the duties of their respective *āśramas* is helpful towards it (p. 885, Sū. 36 beginning). And to belong to one of the *āśramas* is also not absolutely necessary for the attainment of Vidyā. Even those who belong to no *āśrama*, such as widowers, can attain it by the help of prayers, fasting, charity, worship of some deity, and so forth (p. 886). But to remain outside of an *āśrama* is allowable only in case of necessity. When possible, one must belong to some *āśrama*; because the performance of *āśrama* duties is of greater merit than the good works done outside of an *āśrama* (p. 887). But those, on the other hand, who have taken the vow of an ascetic life (*naiṣṭhika*, *vaikhānasa*, *parivrājaka*), but have fallen from that life, loose their right to the attainment of Vidyā (p. 889); no expiatory ceremony (*prāyaścitta*) can restore it to them (p. 890). The other class of people who have no right to the attainment of Vidyā are the *Śūdras*; because they can have no access to the Vedas. They can hear *itihāsas* and *purāṇas*, but it can help them only to destroy their sins, but not to attain Vidyā (p. 34 f.).

In addition to performing the religious rites, the householder must strive to gain calmness of mind, self-control, etc. (Bṛ. Up. iv. 4. 23); because only thus composure of mind can be secured, which is necessary for the rise of Vidyā (p. 878). Further he must not, un-

less in case of extreme necessity, eat ‚unclean' food. Because as Ch. Up. vii. 26. 2 says, ‚Pure food produces pure *sattva*, and pure *sattva* produces steady remembrance' (p. 881, Sū. 29).

Then according to Bṛ. Up. iii. 5 there are three conditions which help the rise of Vidyā, viz. 1) learning (*pāṇḍitya*), 2) being like a child (*bālya*), 3) sageness (*mauna*). Firstly, one must possess learning, i. e. one must have the knowledge of the pure and perfect nature of B. and get it fixed through hearing and thinking and through increasing the quality of *sattva* in oneself by means of devotion to the Supreme Person (p. 899). Then secondly one must be like a child, which means that one must be free from self-conceit, and not that one has to assume all the ways of a child, such as wilful behaviour, and so on (p. 902 f.). And lastly one must be a sage, i. e. one must be able to practise concentrated meditation on B. (p. 900).

Following the *Vākyakāra* (i. e. *Ṭaṅka*) R. mentions seven conditions as helpful to the attainment of Vidyā. They are 1) keeping the body unpolluted by unclean food (*viveka*),[1] 2) absence of attachment (*vimoka*), 3) repeated reflection (*abhyāsa*), 4) performance of religious works (*kriyā*), 5) good conduct (*kalyāṇa*), 6) freedom from dejection (*anavasāda*) and 7) freedom from exultation (*anuddharṣa*) (pp. vii 634 f.).

The meditations which one has to practise every day in order to obtain release, are to have for their subject some portion of the Upaniṣads, describing the nature of B. These portions are known by the name of *Vidyās*. There are a number of such Vidyās in the Upaniṣads, e. g. *Sad-vidyā*, *Bhūma-vidyā*, *Dahara-vidyā*, and so forth (p. 836, Sū. 56). Some of these Vidyās occur in more than one Upaniṣad, e. g. *Dahara-vidyā* occurs in Ch. Up. viii. 1. 1 f. and Bṛ. Up. iv. 4. 22 f. (p. 799, Sū. 38). In that case the characteristics of B. mentioned in all the versions of the Vidyā, are to be combined (p. 719, Sū. 5). All the Vidyās can destroy the beginningless *karman*, which hinders the realisation of B., and lead the meditator to the attain-

[1] In the translation of these terms, I have followed the explanation of the *Vākyakāra*.

ment of B., which bestows unsurpassable bliss on him. Hence it is enough if one meditates only on one Vidyā, because the reward cannot become greater even if one meditates on more than one Vidyā (p. 841). Every meditation must include all the essential qualities of B., such as existence (*satya*), knowledge, bliss, purity, infinity, and so forth, whether these qualities are mentioned in that particular Vidyā or not (p. 739). The qualities which express the essential nature of B. are of two kinds, positive and negative (see above p. 296). Hence every Vidyā must include both these classes of qualities (p. 784). But the subordinate qualities of B. need not be included in every Vidyā (p. 786). In all the Vidyās the meditator must meditate on B., not as different from himself, but as his Soul, i. e. he must consider B. related to himself in the same way as he is related to his own body (p. 915). In some of the Vidyās B. is represented under some symbol (*Pratīka*); but the only adequate symbol for B. is an individual soul, as freed from all connexion with matter. Hence only those who meditate on B. either directly or under the symbol of an individual soul, disconnected from matter, are led to final release; whereas those who meditate on B. under some other symbol are not (p. 1000). The meditations are to be practised in a sitting posture (p. 925). There is no particular time or place fixed for them. They can be practised at any time and at any place, which are suited for the concentration of mind (p. 927).

As explained above Vidyā is by its nature extremely pleasing to the Supreme Person; and consequently when one attains it, not only the effect of his past sins (viz. the displeasure of the Supreme Person) is destroyed, but he does not incur His displeasure for the sins that he might commit after the origination of the Vidyā. But this immunity from the consequences of the future sins, is in the case of such sins only as he might commit unintentionally. Because as Ka. Up. II. 24 teaches, one can never attain Vidyā, unless one is turned away from evil conduct (p. 932). But it is not only the effect of the sins that opposes the success of the Vidyā, but also that of good works (*puṇya*), such as sacrifices etc. (performed with a view

to reward) (see above). Hence when one attains Vidyā, the effect of his good works too is destroyed. But as good works help one to practise Vidyā by providing one with the necessary rain, food etc., they are destroyed only at death (p. 936, Sū. iv. 1. 14).

According to Vedānta *karman* is divided into two portions, 1) *prārabdha* (what has commenced to operate) and 2) *saṃcita* (accumulated). Our bodies and surroundings as well as all our present experiences are the consequences of the *prārabdha* portion of our *karman*. Besides this portion there is a whole, beginningless mass of our *karman*, which is called *saṃcita*. It is *karman* only of the latter class that is destroyed through the rise of the Vidyā. The *prārabdha karman*, on the other hand, persists; and only after suffering its full consequences can one attain final release. For the retribution of the *prārabdha karman*, the present life may be sufficient, or it may be necessary to be born again[1] (p. 945).

After the *Vidvān* (i. e. one who has attained Vidyā) has suffered all the consequences of his *prārabdha karman*, he dies; and at death he is completely freed from all his *saṃcita karman*, both good and evil (p. 768). But he does not at once loose his ‚subtle body‘[2] (see above p. 320). Just like the souls of those who have performed good works without attaining Vidyā (see above), the soul of the Vidvān too is, at the time of death, united with organs, breath and subtle elements (p. 967). Then the Vidvān along with his ‚subtle body‘ forsakes the gross body by the hundred and first vein leading from the heart to the head. He is able to find out this vein because of the power of Vidyā, and because he had learnt of it while he was practising me-

---

[1] Under the class of those who, even after attaining Vidyā, are not released at death, come also those persons, who, like Vasiṣṭha and others, are appointed to some office (*adhikāra*). They must wait till the term of their office comes to an end, in order to get released (p. 774).

[2] The subtle body, just like the gross one, owes its existence to *karman*. But it continues to exist even after the destruction of the latter, because the power of Vidyā sustains it, in order that the Vidvān may proceed on the path of the celestial beings (*devayāna*) and go to the place, where the fruit of Vidyā, viz. final release, can be obtained (p. 772 and cf. p. 957).

ditations, and also because through the favour of B., who stayed along with him in the heart, the top of the heart is lit up (p. 972). After having thus left the body by the hundred and first vein, the Vidvān proceeds by the rays of the sun (p. 973). The rays of the sun are present even at night, as is seen from the heat felt at nights in summer and because the Scriptures tell us that the sun's rays are connected with the veins (in the human bodies) (Ch. Up. VIII. 6. 2). Hence even if the Vidvān dies at night, still he can proceed on his path (p. 974).

The path along which the Vidvān proceeds, is known by the name of *Devayāna* (path of the celestial beings). It is described in the following passages of the Upaniṣads :— Ch. Up. IV. 15. 5—6, VIII. 6. 5—6, V. 10. 1—2; Bṛ. Up. VI. 2. 15; V. 10. 1; and Kau. Up. I. 3. All these accounts vary more or less from each other; but R. says they all refer to the same path, the apparent differences between them being due to the fact that either the passages call some of the places on the path by different names, or the details left out in some are supplied by others. Hence in order to get a complete description of the path we must combine all these accounts (p. 982). In this way we learn that the path passes through the following places in order :— rays of the sun (called the world of Fire in Kau. Up.) — region of the day — region of the fortnight in which the moon waxes — region of the half-year in which the sun goes to the north — region of the year — the world of wind (mentioned in Bṛ. Up. v. 10. 1 and called *Deva-loka* in Bṛ. Up. VI. 2. 15) — sun — moon — lightning — the world of Varuṇa — the world of Indra — the world of Prajāpati — Brahman[1] (Sū. IV. 3. 2—3, pp. 983—989).

The presiding deities (*devatās*) of each of the places from the ‚rays of the sun' to the ‚lightning' conduct the Vidvān to the next stage of the path (p. 990). But the ‚non-human' (*amānava*) person, who presides over the ‚lightning', conducts him all through the remainder of his journey, and not only to the next stage (p. 991).

[1] *Brahma-loka.* R. says that this compound is to be understood to mean ‚world which is B.' i. e. B. itself (p. 998).

Though B. is omnipresent, the Vidvān must go to a definite place in order to completely get rid of ,nescience' (p. 997). Here he is freed from all connection with matter i. e. attains final release.

The state in which the soul finds himself after being released, is the full manifestation of his true nature (Ch. Up. VIII. 12. 3). He is neither provided with any new magnificent body (p. 103), nor are the excellent qualities, such as ,freedom from sin etc.', which he now possesses, newly originated in him. These qualities have been his own from eternity; but as long as he was in *saṃsāra* (the state of being connected with matter), they were obscured (or contracted) by ,nescience' in the form of *karman*. But when his *karman* is destroyed and when he attains B., these qualities manifest themselves again in their fullness (pp. 1016—1017).

A released soul not only continues to be a knowing subject (Ch. Up. VIII. 12. 5), but he becomes omniscient (Ch. Up. VII. 26. 2) (p. 1038). As such the consciousness of ,I' of course continues in the state of release. If this consciousness were to be lost, it would amount to the annihilation of the soul. In that case there would be nothing desirable in release and none would want to exert oneself in the least to attain it[1] (p. IX 150 f.).

The released soul can realise all his wishes (*satyasaṃkalpa*). This means he is master of himself and is no more subject to injunctions and prohibitions (*vidhiviṣedha*) (p. 1029). According to Ch. Up. VIII. 12. 3 ,He (i. e. the released soul) moves about laughing, playing, rejoicing with women or with chariots or relatives'. The objects and persons with whom he enjoyes himself are produced by him by his mere will (Ch. Up. VIII. 2. 1 f.) (p. 1028). Sometimes B. produces these objects for him (p. 1034). He can remain without any body or he can assume one if he likes (p. 1033). He also can assume several bodies at the same time (Ch. Up. VII. 26. 2); and his

[1] The knowledge (*saṃjñā*), which according to Bṛ. Up. II. 4. 12 is denied to the souls after death, is according to R., that kind of knowledge, which one has in the *saṃsāra* state and for which one has to depend on matter (i. e. senses) (*bhūtānuvidhāyitva-prayukta*) (p. 546).

power of knowledge being no more contracted by *karman*, he can extend his consciousness to any number of bodies (p. 1036). But the connexion with bodies not being due to *karman* (p. 285), it does not bring any evil.

The released souls can also go at will to all the different material worlds (*vikāraloka*) and freely enjoy all the pleasures in them (Ch. Up. VII. 25. 2) (p. 1043). But the joys they enjoy there are not limited and passing. Because they do not look upon the objects of their enjoyment by themselves, and as such, liable to change (*vikāra*), but as the manifestations of B.'s glory (p. 1044). When one is still subject to *karman* and therefore looks upon the world as different from B., the world seems painful or at best of limited pleasure. But when one is freed from *karman* and can look upon the world as the manifestation of B.'s glory, the same world seems full of bliss (p. XIII 468).

Even though the released soul can realise all his wishes, he has no power whatsoever on the movements of the world. The glory of the released soul consists in possessing the ability to realise perfectly the nature of B. (p. 1040). Even in the state of release, when there is a likeness between B. and the soul with regard to the possession of all the auspicious qualities, the soul can exist only as the ‚body', i. e. as a ‚mode' of B.; and now that his ‚nescience' is destroyed, he fully realizes that he is not separate from B. (p. 1019). The possession of the auspicious qualities by the souls as well as their continuing to possess them eternally depends on the will of B. (p. 1046).

The released souls, being completely freed from the bondage of *karman* and having their power of knowledge no more contracted, find their highest joy in the communion with the infinitely blissful B., who has been the sole object of their love; and consequently they cannot wish for anything else or want to do something that might put them back again into *saṃsāra*. The Supreme Person too most intensely loves those, who have perfectly realised His nature (*jñānin*) (Gītā VII. 17—18), and therefore having got them once, He will never wish to send them back. Hence when the souls are once released, they do not again return to *saṃsāra* (p. 1048).

Beiträge zur indischen Grammatik.

Von

Chr. Bartholomae.

1. Zum Gen. Plur. der *r*-Stämme im Aind.

Die Lösung der Frage, wie die Entstehung des Gen. Plur.-Ausgangs *-r̥̄ṇām* zu erklären sei, wird von Scheftelowitz in dieser Zeitschrift, *21*. 122 in einer Weise versucht, die, wenn richtig, als weiteres Beweisstück dafür dienen kann, daß man oft unter Verkennung der einfachsten Verhältnisse geneigt ist, Schwierigkeiten da zu suchen, wo in der Tat gar keine vorhanden sind. Er verweist auf die jedem, der ein wenig von indischer Grammatik weiß, bekannte Tatsache, daß das urindische *r̥* späterhin *ri* gesprochen worden ist (vgl. *WZKM. 21*. 121), und daß derartige Prakritismen schon in den vedischen Dialekten erkennbar und wirksam gewesen sind. *r̥* habe bereits in vedischer Zeit den Lautwert *ri* gehabt, und: [1]‚Nur dẹshalb, weil *pitr̥bhis* wie **pitribhis* ausgesprochen worden ist, ist der Gen. Pl. der *r̥*-St. nach Analogie der *i*-St. gebildet. Da in der Aussprache das **pitribhis* dem *agnibhis* entsprach, so ist nach *agnīnām* ein *pitr̥̄ṇām* (gespr. *pitrīṇām*) gebildet und der ursprüngliche gen. pl. **pitrām* verdrängt worden und entsprechend dem acc. plur. *agnīn* ist *pitr̥̄n* aus dem eigentlichen **pitr̥ns* umgestaltet.‘

Diese Erklärung von *pitr̥̄ṇám* (und *pitr̥̄́n*) übertrifft entschieden alles an Einfachheit, was bisher darüber gesagt worden ist. Schade, daß sie bei genauerer Betrachtung nicht standhält.

Bekanntlich ist das Vorkommen von aind. *r̥̄* in der Schrift beschränkt auf vier Kasus der *r*-Deklination: Gen. Plur. (mit dem Aus-

[1] Ich zitiere genau nach dem Abdruck.

gang *-r̥̄ṇām*), Akk. Plur. mask. (*-r̥̄n*), fem. (*-r̥̄ḥ*) und neutr. (*-r̥̄ṇi*); der letzte ist im Veda noch nicht bezeugt. Der Anlaß, ein besonderes Schriftzeichen für *r̥̄* einzuführen, kann also doch nur bei jenen Kasusformen gelegen haben. Nun belehrt uns aber Scheftelowitz, es sei darin nicht *r̥̄*, sondern *rī* gesprochen worden. Bei der Annahme, statt *r̥̄* sei späterhin zwar *rī* gesprochen worden, es habe sich aber die alte Schreibweise erhalten, würde man auch so noch das Vorhandensein eines besonderen Zeichens für *r̥̄* begreifen. Aber nach Scheftelowitz' Erklärung ist jene Annahme ausgeschlossen, da eben ihr zufolge *pitr̥̄ṇā́m* usw. von Anbeginn ihrer Bildung an in der zweiten Silbe nichts anderes als *rī* gehabt haben. Also müßte man sich die Schreibung पितॄणाम् *pitr̥̄ṇā́m* so deuten: Neben *agníbhiḥ* bestand **pitríbhiḥ*, das man aber, entsprechend seiner früheren Aussprache — also in historischer Schreibweise — mit पितृभिः *pitŕ̥bhiḥ* darzustellen gewohnt war. Als sich nun nach dem Musterverhältnis *agníbhiḥ* zu *agnīnā́m* neben **pitríbhiḥ* der neue Gen. Plur. **pitrīṇā́m* — an Stelle von **pitrām* = griech. πατρῶν — eingebürgert hatte, da schrieb man das *rī* darin nicht, wie es am nächsten gelegen hätte, mit den Zeichen *r* + *ī*, sondern man glaubte, weil man eben gewohnt war, das *ri* der *r*-Stämme mit einem einheitlichen Zeichen darzustellen, auch für deren *rī* ein einheitliches Zeichen gebrauchen zu müssen, und man gewann dies, indem man das in **pitríbhiḥ* (पितृभिः) übliche mit einer Längenmarke versah. So allein würde es mir begreiflich erscheinen, daß sich der Ausdruck des gesprochenen *rī* durch das *r̥*-Zeichen auf die genannten Kasus der *r*-Deklination beschränkt.[1] Wie Scheftelowitz über die orthographische Frage denkt, hat er uns nicht mitgeteilt.

Scheftelowitz hat bei seiner Erklärung von *pitr̥̄ṇā́m* auf eines zu achten ganz und gar vergessen, das ist die Quantität der ersten

---

[1] Die von Scheftelowitz, a. a. O. 122 angeführten Präsensformen mit *rī*: *vrīṇāti* neben *vr̥ṇāti* und *bhrīṇāti* neben *bhr̥ṇāti* kommen dabei nicht in Betracht. Sie enthalten, wenn überhaupt echt, altes *ī* und verhalten sich zu der Nebenform wie jAwest. *brīn-aəha* zu npers. بُرَّد *burr-ad* (aus **bhr̥ṇ°*); s. Bartholomae, *Air Wb.* 972. — Scheftelowitz' Bemerkung zu aind. *śrīṇā́ti* a. a. S. 121 gibt von dem, was bei J. Schmidt, *Festgruß Roth*, 186 steht, keine klare Vorstellung.

Silbe.[1] Wäre पितॄणाम् nur graphischer Ausdruck für *pitrīṇām, wie SCHEFTELOWITZ lehrt, so müßte es im Metrum den Wert dreier Längen haben, die erste Silbe wäre ja durch ‚Position' lang. In der Tat aber wird das Wort als Bacchius gemessen, d. i. ◡ – –, und zwar im Rigveda an allen Stellen, die sich rhythmisch sicher bestimmen lassen. Bei neunmaligem Vorkommen überhaupt findet sich *pitr̥̄ṇā́m* fünfmal am Verszeilenende, und zwar einmal am Ende einer *Gāyatrī* (RV. *6.* 46. 12), viermal am Ende einer *Triṣṭubh* (RV. *4.* 17. 17, *6.* 21. 8, *7.* 33. 4, *10.* 88. 15). Gleiche Endung und Silbenzahl wie *pitr̥̄ṇā́m* und ebenfalls kurzen Sonanten in der ersten Silbe haben im Rigveda noch *svásr̥̄ṇām* und *tisr̥̄ṇā́m*, jenes drei-, dies zweimal bezeugt. *tisr̥̄ṇā́m* findet sich einmal am Ende einer *Gāyatrī* (RV. *8.* 101. 6);[2] *svásr̥̄ṇām* bildet an allen drei Belegstellen den Ausgang einer *Triṣṭubh*zeile (RV. *1.* 124. 9, *3.* 1. 3, 11). Von besonderer Beweiskraft sind nun jene Stellen, darin °*r̥̄ṇām* am Ende einer *Triṣṭubh*zeile steht, da diese normal auf ◡ – – ausgeht. Es kommt ja vor, daß die neunte (drittletzte) Silbe darin lang ist; s. OLDENBERG, *Rigveda, 1.* 64; ARNOLD, *Vedic Metre,* 204. Aber das sind unter der gewaltigen Masse ganz verschwindend wenige Ausnahmen. Da nun aber die Wörter *pitr̥̄ṇā́m* und *svásr̥̄ṇām* zusammen siebenmal in dieser Stellung bezeugt

---

[1] Auf die hohe Unwahrscheinlichkeit, daß es ein — नृणाम्, नॄणाम् geschriebenes — **nriṇām*, **nrīṇām* ‚der Männer' gegeben habe, mit der Konsonantenverbindung *nr*, die sonst, außer in künstlichen Wörtern, nicht vorkommt, mache ich nur nebenher aufmerksam. Freilich, nach den Vorschriften unserer Sanskritgrammatiken würde auch ein Instr. Sing. **nrā*, ein Dat. Sing. **nre* existieren; lehren sie doch, daß *nár-* ‚Mann' ganz wie *pitár-* ‚Vater' flektiert werde, nur daß als Gen. Plur. neben *nr̥̄ṇā́m* auch *nr̥ṇā́m* zulässig sei; so z. B. M. MÜLLER, *Sanskrit Grammar*[2], § 237, wo *nar-*, nach *pitar-* dekliniert, vollständig vorgeführt wird, zuletzt STENZLER-PISCHEL, *Elementarbuch*[7], § 77 und THUMB, *Handbuch, 1.* § 299.* Wo finden sich aber die Formen *nrā, nre* (und wo der Gen. Sing. *nuḥ*, der ja allerdings dem gAwest. *nərəš* genau entsprechen würde)? Der Rigveda bietet für den Dativ *náre*, für den Genitiv *náraḥ* — der Instrumental kommt nicht vor —, in der späteren Sprache aber werden die Formen thematisch gebildet: *nareṇa, narāya, narasya.*

[2] Am Ende der *Triṣṭubh*zeile RV. *5.* 69. 2c lesen wir *tisr̥ṇā́m*; s. dazu GRASSMANN, *Wörterbuch*, 556; ARNOLD, *Vedic Metre*, 143.

---

* Anders, aber auch nicht richtig, GEIGER, *Elementarbuch*, 17. — [In der inzwischen erschienenen achten Auflage des STENZLERschen *Elementarbuchs* ist die Angabe verbessert. Korr.-Note.]

sind, so muß es für ausgeschlossen gelten, daß sie für die vedischen Dichter einen anderen rhythmischen Wert gehabt haben als ◡ _ _. Dem wird nur der widersprechen dürfen, der sich etwa auf den Standpunkt stellt, den vor einer Reihe von Jahren einmal Pischel vertreten hat, daß von einer ‚wissenschaftlichen Metrik des Veda in Wahrheit noch gar nichts vorhanden sei'. Wer diesen Standpunkt nicht teilt, für den ist es ausgemacht, daß der in *pitṝṇā́m* auf *t* folgende Laut eben wegen der Messung ◡ _ _ kein konsonantischer gewesen sein kann. Man halte dazu die Messung der ersten Silbe des Wortes in RV. *1.* 117. 17, *5.* 2. 1, *6.* 9. 2, wo *pitrā́, pitré* den Schluß einer *Triṣṭubh* bilden — hinter *ā́śivena, dadāti, ávareṇa* —, somit als Spondäus gelten.[1] Auch die Voraussetzung für Scheftelowitz' Erklärung

---

[1] Mit dem dritten *tr*-Kasus des Wortes, dem Gen.-Lok. Du., hat es im Rigveda bekanntlich eine besondere Bewandtnis. Er findet sich, *pitróḥ* geschrieben, 20mal, und zwar immer in einer *Triṣṭubh-* oder *Jagatī*zeile unmittelbar hinter der Zäsur, die dabei zweimal (RV. *1.* 31. 4, 140. 7) hinter die vierte, sonst hinter die fünfte Silbe fällt. Hinter der Zäsur nach der fünften in der *Triṣṭubh* steht auch das einmal belegte *svásroḥ*. Das *r* von *pitróḥ* und *svásroḥ*, die beide nach dem Metrum ◡ ◡ _ zu messen sind, ist nicht anders zu beurteilen als das *y* des an der gleichen Versstelle und mit dem gleichen rhythmischen Wert bezeugten Gen.-Lok. Du. *háryoḥ* (RV. *3.* 45. 2, *4.* 16. 11, *8.* 33. 4); s. dazu Kirste, *BB. 16.* 294ff., wo weitere Literatur verzeichnet ist, ferner Arnold, *Vedic Metre*, 88. Sonst ist der Kasus nur noch viermal durch *mātróḥ* belegt; der Ausgang *troḥ* darin ist RV. 7. 3. 9 sicher einsilbig; daß er an den anderen Stellen zweisilbig sei, wie auch neuerdings Arnold, a. a. O. will, ist jedenfalls nicht mit Bestimmtheit zu erweisen. — Ich bemerke bei der Gelegenheit, daß Oldenbergs Angabe über die Gen.-Lok. Du. der *r*-Stämme, Rigveda, *1.* 374, Note, nicht zutreffend ist. Im Versausgang findet sich einzig und allein *mātróḥ* RV. *8.* 60. 15, und zwar im Ausgang einer *Gāyatrī*zeile, die ohne Anstand als eine katalektische genommen werden darf. Arnold erkennt die Katalexe grundsätzlich an (a. a. O. 7), macht aber, wie mir scheint, in der Praxis zu wenig Gebrauch davon. So stehen z. B. die Infinitive auf *-adhyai*, das er S. 96 *-adhiai* gelesen wissen will, alle am Zeilenende; bei der von Arnold vorgeschriebenen Lesung bekämen alle Zeilen einen ungewöhnlichen Ausgang, nämlich ◡ ◡ ◡ _ und ◡ ◡ ◡ ◡ _.

Bei der Gelegenheit möchte ich übrigens doch fragen: sind Arnold meine Beiträge zur vedischen Metrik in *Ar. Forsch. 2, Stud. z. idg. Sprachgesch. 1* und *BB. 15* gänzlich unbekannt geblieben? Vgl. z. B. *Stud. 1.* 78 No., *BB. 15.* 193 und Arnold, a. a. O. 102; *BB. 15.* 215 und Arnold, 131 (zu *vástor usrā́ḥ*); *BB. 15.* 192f. und Arnold, 181 (iva); endlich *Ar. Forsch. 2.* 17f. und Arnold, 300ff., wobei der Widerspruch zu 181, iva zu beachten ist.

von *pitr̄ṇám*, daß पितृभि: nicht *pitŕ̥bhiḥ* mit sonantischem *r̥*, sondern *pitríbhiḥ* gesprochen worden sei, scheitert an der Metrik. Ich halte es nicht für nötig, näher darauf einzugehen.

Also wird man eben doch bei der alten Deutung von *pitr̄ṇám* stehen zu bleiben haben. Das *r̄* darin war ‚ein einheitlicher Laut‘, und seine ‚Entstehung setzt voraus, daß auch ‚das kurze *r̥*, aus dem es erst nach Analogie des Verhältnisses von *i, u* zu ihren Längen erwachsen ist‘ — *agníbhiḥ : agnīnám* und *r̥túbhiḥ : r̥tūnám* = *pitŕ̥bhih : pitr̄ṇám* — ‚damals ... ein einheitlicher Laut war‘; J. Schmidt, *Kritik der Sonantentheorie*, 15.

Auf die Frage nach der Abgrenzung des analogisch erzeugten *r̄* der *r*-Deklination in *pitr̄ṇám* usw. und des Ersatzdehnungs-*r̄* in **mr̥̄ḷīkám*, **dr̥̄ḷháḥ* usw. (geschrieben *mr̥ḷīkám, dr̥ḷháḥ*) habe ich wohl nach den obigen Bemerkungen nicht nötig einzugehen; ich verweise dafür auf meine Ausführungen in *ZDMG. 50.* 682 ff.

2. Zum aind. Sandhi *pratyáṅk sá.*

In *KZ. 29.* 500 habe ich die Regel aufgestellt und zu beweisen gesucht: ‚Ein zwischen Nasal und Geräuschlaut stehender arischer Verschlußlaut hatte bereits zur Zeit der arischen Sprachgemeinschaft eine bestimmte Veränderung (Reduktion) erfahren, die demnächst in den arischen Einzelsprachen zu seiner völligen Verdrängung führte‘. Man vergleiche dazu Wackernagel, *Aind. Gramm. 1.* 269 und Brugmann, *Grundriß*², *1.* 638 f., der mir durchaus beistimmt. Dagegen wendet sich Scheftelowitz in dieser Zeitschrift *21.* 115. Der Ausfall des mittleren Konsonanten sei vielmehr Sonderentwicklung des Iranischen. Und zum Beweis dafür heißt es alsdann: [1]‚So setzt z. B. R̥V. *pratyaṅk sa* ... ein vorind. **pratyaṅks sa* voraus, dagegen wäre ein vorind. **pratyaṅs sa* entsprechend dem Aw. *paityąš* ... zu **pratyam̐* (bez. **pratyaṃ*) *sa* geworden‘. Das klingt so einfach, daß man gar nicht versteht, wie Brugmann sich meiner Behauptung anschließen konnte, und daß deren Ungereimtheit erst jetzt — nach 20 Jahren —

[1] S. oben S. 334, Note 1.

aufgezeigt worden ist. Aber der Satz, mit dem Scheftelowitz meine Aufstellung widerlegt zu haben meint, ist eine unbewiesene Behauptung und eine unbeweisbare. Oder wie will ihn Scheftelowitz beweisen?

Die Möglichkeit, daß die urindische Auslautsverbindung *ṅ* (gutt.) + Zischlaut im Sandhi wesentlich anders behandelt worden ist als die Verbindung *n* (dent.) + Zischlaut, bestreite ich nicht. Ob ein Wort, das in Pausa auf *-n* hinter kurzem Sonanten ausgeht, als Vorform ein auf *-n*, *-nt*, *-ns* oder *-nts* auslautendes Wort hat, ist bekanntlich für den vedischen und klassischen Sandhi ganz gleichgültig. Vor *s-* erscheint das *-n* unverändert oder auch mit einem sekundär entwickelten Übergangslaut *t* vermehrt. Das erkennt ja Scheftelowitz auch ganz ausdrücklich an, a. a. O. 118 f. Rigvedische Beispiele für diesen Sandhi habe ich *KZ. 29.* 509 zusammengestellt. Was sind nun aber die Gründe, die Scheftelowitz zu der Behauptung bestimmt haben, ein vor der Ausbildung des Sandhi bestehendes *-aṅs* (richtiger doch *-aṅṣ!*)[1] hätte sich im Sandhi vor *s-* anders gestalten müssen als *-aṅks* (*-aṅkṣ*), es hätte darin der *Anusvāra* oder der *Anunāsika* für den gutturalen Nasal eintreten müssen, während doch *-ans* und *-ants* durchaus die nämliche Sandhiform ergeben haben? Scheftelowitz beruft sich auf das Awest. *paityąš*; dem entsprechend wäre ‚ein vorindisches *pratyaṅs sa* . . . zu **pratyam̐ sa* . . . geworden‘. Aber im Awesta heißt es doch auch *hąs* ‚der seiende‘, während man im Rigveda *sán satā́* oder auch *sánt satā́* (nach RVPrāt. 236) liest, *8.* 43. 14. Mit diesem Beweisstück ist es also nichts. — Ich erkläre nochmals, daß ich die Notwendigkeit gleichartiger Sandhibehandlung von altem *-ants* und *-aṅkṣ* keineswegs behaupte. Aber ebensowenig ist es zu erweisen, daß sie grundsätzlich verschieden behandelt worden sind.

Hätte Scheftelowitz statt *pratyáṅ* — mit *ṅ* hinter kurzem Sonanten — vielmehr *prā́ṅ* — mit *ṅ* hinter langem Sonanten — zum Stützpunkt seiner Theorie genommen, so wäre er jedenfalls noch besser gefahren. Im klassischen Sandhi freilich wird *-āṅ* nicht anders als *-ān* behandelt. Im vedischen aber besteht ein Unterschied, und

[1] S. unten S. 341.

zwar in der Stellung vor Sonanten, wo *-āṅ* unverändert bleibt: *prā́ṅ eti* RV. *1.* 164. 38, *-ān* dagegen zumeist durch *-āṃ* ersetzt wird: *citrā́m̐ úpa* RV. *4.* 22. 10, *ny àyām̐ aviṣyā́m* 2. 38. 3, *śáśvām̐ ápo* 2. 38. 6. Hält man *prā́ṅ eti* mit *citrā́ṃ úpa* zusammen, so kann man allerdings zu dem Schluß kommen: Das *-ān* von *citrā́n* (Akk. Plur. mask.) beruht sicher auf *-āns*; die Nasalierung in *citrā́m̐* ist also durch den Zischlaut hervorgerufen, der dem Nasal ursprünglich folgte; da nun *prā́ṅ* keine Veränderung erfährt, so kann der Laut, der zur Zeit der Ausbildung des Sandhi dem Nasal folgte, kein Zischlaut gewesen sein; als man **citrā́ns* sprach, bestand folglich noch die Form **prā́ṅkṣ*. Der Schluß hätte eine gewisse Berechtigung, wenn der Sandhi *-āṃ* für *-ān* überall auf *-āns* beruhte. Das ist aber keineswegs der Fall. Zahlreiche Nom. Sing. mit dem gleichen Sandhiausgang setzen vielmehr *-ānts* voraus, nämlich *mahā́m̐*, das nach LANMAN, *JAOS. 10.* 506 46mal bezeugt ist, und die Nominative auf *-vām̐, -mām̐* (*ámavām̐, gómām̐* usw.), die nach LANMAN, a. a. O. 517 97mal vorkommen. Nun kann man ja allerdings den Ausweg einschlagen, zu erklären, in *mahā́m̐* usw. sei der Sandhi nicht ursprünglich, er sei vielmehr hier dem der Akk. Plur. nachgebildet. Die Annahme, die bei einer bestimmten Gruppe von Wörtern mit *-ān* berechtigte Sandhiform sei auf andere mit gleichem Pausaausgang übertragen worden, ist selbstverständlich durchaus zulässig. Aber sie ist im vorliegenden Fall nicht zutreffend. Man erwartete doch, daß sich die Übertragung auf jedes beliebige Wort mit *-ān* erstrecke. Allein die ursprünglich auf *-ānt* ausgehenden 3. Plur. sind ausgenommen, s. *ā́ vahān āśú* RV. *1.* 84. 18. Der Sandhi *-ām̐* erscheint für vor- oder urindisches *-āns* (*citrā́m̐*), *-ānst* (*ayām̐*) und *-ānts* (*śáśvām̐*), nicht aber für *-ānt*, also nicht, wo kein Zischlaut im Spiel ist. Also ist eben doch das ursprüngliche Vorhandensein eines Zischlauts die Bedingung für den Eintritt des Sandhi.[1]

---

[1] JOHANSSON freilich denkt an Zufall, *IF. 14.* 338 f. Man erwäge aber, daß der Sandhi *-ām̐* vor Sonant im Innern der Zeile mehr als 200mal bezeugt ist, während sich *-ān* in gleicher Stellung nur 9mal findet; s. RVPrāt. 292 mit OLDENBERG, *Ṛigveda, 1.* 428; und von diesen neun Ausnahmen fallen vier auf die 3. Plur. (*gácchān, ghóṣān, vahān, sphurā́n*).

Aus alledem könnte man folgern, oder hätte Scheftelowitz folgern können: Der Akk. Plur. **citrā́ns* hat die antesonantische Sandhiform *citrā́m̐*, d. h. der schließende Zischlaut ist geschwunden, nachdem er den unmittelbar vorangehenden Zischlaut in den *Anunāsika* umgesetzt hatte. Der Nom. Sing. **tvā́vānts* (Awest. *ϑwāvą̄s*) zeigt die nämliche Sandhigestalt: *tvā́vām̐*; das setzt voraus, daß *t* geschwunden, der Nasal und der Zischlaut in unmittelbare Verbindung getreten waren. Nun aber erscheint **prā́ṅkṣ* (Awest. *fras̆*) im Sandhi vor Sonanten als *prā́ṅ*. Daraus ist zu schließen, daß zu der Zeit, da **tvā́vāns* für **tvā́vānts* gesprochen wurde, ein gleichartig entstandenes **prā́ṅṣ* nicht vorhanden war, da man auch hier sonst den *Anunāsika* erwarten müßte. Aber die Voraussetzung dabei ist, daß für den Sandhi der Auslautsverbindung Nasal + Zischlaut die Art dieser Laute ohne Bedeutung sei. Und das ist eben nicht zu erweisen; s. oben. Nehmen wir aber einmal an, es wäre richtig, so würde sich doch für die Verwendung von *prā́ṅ* (*eti* RV. *1.* 164. 38, *suprā́ṅ ajó 1.* 162. 2), der sonst üblichen Form, noch ein besonderer Grund geltend machen lassen. *-nṣ* ergibt im Sandhi vor Sonanten *-m̐r*, vgl. *yā́jyūm̐r* (*utá* RV. *5.* 31. 13) aus **yā́jyūnṣ*. Danach wäre **prā́nṣ* in gleicher Stellung zu **prā́m̐r* geworden. Wie in der *i-* und *u*-Deklination *-īm̐r* und *-ūm̐r* erscheint, so verlangt man in der *r*-Deklination *-r̥̄m̐r*. Das findet sich aber nur einmal: *nr̥̄́m̐r* (*abhí* RV. *5.* 54. 15). Sonst begegnet auch in der Stellung vor Sonanten die Pausaform auf *-r̥̄n* (s. Lanman, *JAOS. 10.* 429). Wackernagel, *Aind. Gramm. 1.* 330 gibt als Grund dafür an, man habe die Verbindung zweier *r* in einer Silbe gescheut. Der gleiche Grund könnte auch den Gebrauch von **prā́m̐r* verhindert haben. Außer *prā́ṅ* kommt nur noch *arvā́ṅ* in Betracht (RV. *1.* 104. 9, *3.* 43. 1, *5.* 83. 6). Hier ist ein *r* allerdings nicht in der gleichen, sondern in der vorausgehenden Silbe enthalten. Aber auch gegen die Aufeinanderfolge von *r* in zwei benachbarten Silben besteht eine gewisse Abneigung; vgl. Bartholomae, *AirWb.* 582, *IFAnz. 20.* 170 zu ai. *catura-*.

Ich mache zum Schluß auf den Sandhi *-ṅ ch-* (-ङ् छ-) für *-n ś-* aufmerksam. Er ist allerdings nur einmal belegbar und darum

fast in allen Grammatiken unberücksichtigt geblieben. Wir finden ihn RV. *3*. 35. 6, wo AUFRECHT *arvā́ṅ chasvattamám̥* schreibt; vgl. dazu RVPrāt. 235 und 223. Er scheint mir dafür zu sprechen, daß für den Nom. Sing. der *āṅk*-Stämme zur Zeit der *Sūkta*dichtung allein die Form des Satzauslauts üblich war; ein **arvā́ṅkṣ śaśv°* wäre sicher nicht zu *arvā́ṅ chaśv°* gestaltet worden.

Ich kann nicht finden, daß die Annahme, es sei das im Sandhi hinter *-ṅ* vor *s-* auftretende *k* ein sekundärer Übergangslaut — vgl. WACKERNAGEL, *Aind. Gramm. 1*. 332 — ebenso wie das *t* hinter *-n* vor *s-*, von SCHEFTELOWITZ irgendwie erschüttert worden ist.

Gießen, Mai 1908.

Wilhelm Cartellieri †

Allzufrüh ist am 29. Mai a. c. einer unserer ersten Mitarbeiter, der a. o. Professor der altindischen Philologie und Altertumskunde an der k. k. Universität Innsbruck, Dr. Wilhelm Cartellieri, aus diesem Leben geschieden.

Cartellieri war einer der talentvollsten Schüler unseres großen Indologen und Mitbegründers dieser *Zeitschrift*, Dr. Georg Bühler. Wie hoch ihn dieser sein Lehrer schätzte, geht allein schon aus der Tatsache hervor, daß er ihm die Anfertigung der überaus schwierigen Tafeln zu seiner *Indischen Paläographie* in dem *Grundriß* übertrug. Über indische Inschriften hat Cartellieri noch in mehreren Publikationen in der *Epigraphia Indica* und im *Indian Antiquary* gehandelt. Das Hauptgebiet seiner Arbeit aber bildete die kunstvolle Poesie des sogenannten *Kâvya*, mit welcher sich seine in unserer *Zeitschrift* veröffentlichten Untersuchungen beschäftigten. Schon der erste Band der *WZKM* brachte Cartellieris Aufsatz über ‚Subandhu und Bâṇa', der als klassische Arbeit bezeichnet werden darf. Demselben Gebiete gehört sein Aufsatz über ‚Das Mahâbhârata bei Subandhu und Bâṇa' im xiii. Bande der *WZKM* an.

Wilhelm Cartellieri wurde im Jahre 1860 zu Eger in Böhmen geboren, als Sohn des Dr. med. Paul Cartellieri. Er bezog die Universität Wien im Oktober 1878, studierte hier und zeitweilig auch in Leipzig vergleichende Sprachwissenschaft und Indologie, wurde im Jahre 1884 in Wien zum Doktor phil. promoviert, habilitierte sich an der Universität Innsbruck im März 1899 und wurde im Jahre 1902 zum a. o. Professor ernannt.

Die Zahl der Arbeiten Wilhelm Cartellieris ist keine bedeutende, sie sind aber durchweg als erstklassige Leistungen zu bezeichnen. Wir werden diesem Mitarbeiter ein ehrenvolles Andenken bewahren.

Die Redaktion.

Anzeigen.

John Faithfull Fleet, C. J. E., Ph. D., *Indian Epigraphy*, The inscriptional basis of Indian historical research, Oxford, at the Clarendon Press 1907 (reprinted from the Imperial Gazetteer of India, *The Indian Empire*, Vol. ii, pp. 1 to 88).

In dem vorliegenden überaus wertvollen Büchlein bietet J. F. Fleet, wohl der erste unter den jetzt lebenden Kennern der indischen Epigraphik, eine lichtvolle Darstellung des Wesens und Wertes der indischen Inschriften für die Erforschung des so überaus schwierigen Gebietes der indischen Geschichte. Ein Überblick dieser Art, der in knappster Form zusammengedrängt die Summe eines reichen Forscherlebens zieht, muß jedem Indologen willkommen sein und darf um so freudiger begrüßt werden, als gerade die indische Epigraphik, wenn auch in ihrer Bedeutung allgemein anerkannt, doch auch jetzt noch bei uns zu den seltener kultivierten Zweigen der Indologie gehört. Wie wichtig die Pflege dieser Studien für uns alle ist, ergibt sich aus Fleets sachkundigen Mitteilungen mit überzeugender Deutlichkeit. Sind doch die Inschriften, wie er kräftig betont (p. 1 f.; p. 5 f.), bei dem Mangel echter historischer Werke fast die einzige sichere Quelle für die alte Geschichte Indiens. Das Fleetsche Buch darf und muß darum auch allen Studenten des Sanskrit auf das Wärmste zum Studium empfohlen werden und bildet die denkbar beste Ergänzung zu der von uns seinerzeit besprochenen *History of India* von A. F. Rudolf Hoernle (vgl. Bd. xxi dieser Zeitschrift, p. 386).

L. v. Schroeder.

Enno Littmann. *Arabische Beduinenerzählungen.* I. Arabischer Text. II. Übersetzung. Mit sechzehn Abbildungen. (‚Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg', 2 und 3.) Straßburg. Verlag von Karl J. Trübner. 1908. viii + 58 und xi + 57 S. M. 14.—.

In der langen Reihe der in den letzten Jahren so zahlreich erschienenen Publikationen aus der modernen volkstümlichen Literatur der Araber nehmen diese fünf von Littmann mit der von mir wiederholt gerühmten Sorgfalt und Sachkenntnis herausgegebenen und übersetzten Geschichten eine eigene Stellung ein. ‚Beduinen'erzählungen sind sie nur insofern, als sie einem Vorfahren des Vermittlers vor etwa 60 Jahren in den Zeltlagern ostjordanischer Beduinen erzählt wurden; auch sind sie dem Inhalte nach im ganzen beduinischen Milieus. Die Sprache dagegen ist angeblich ‚literarisch', zeigt aber eine ganze Menge vulgärer Anklänge und Formen. Offenbar haben also diese Erzählungen sprachlich, und vielleicht auch inhaltlich, eine Wandlung mitgemacht, die wohl auf das Konto des ersten Gewährsmannes, seine Halbbildung und Befangenheit in unbeduinischen Anschauungen zu buchen sein werden. Trotzdem wohnt diesen Texten ein hoher philologischer und stoffgeschichtlicher Wert inne und Littmann verdient für ihre Veröffentlichung unseren Dank. Gerade im gegenwärtigen Augenblicke ist der Wert dieser Publikation umso höher, als die Texte aus derselben Gegend stammen, die Musil in seinen Reiseberichten aus Arabia Petraea schildert, so daß viele Einzelheiten durch des kühnen Reisenden Darstellung, namentlich im dritten Bande, der den ethnologischen Reisebericht enthält, in ein helleres, manchmal auch anderes Licht gerückt sind. So wird wohl auch Littmanns Bemerkung, Übers. S. vi, betreffend die bei den Beduinen angeblich herrschende ‚laxe Moral' durch Musils Darlegungen der betreffenden Verhältnisse, *Ar. Petr.* iii, 175, widerlegt, und die bezüglichen Stellen in L.'s Texten sind wohl aus dem Stil dieser Literaturgattung, vgl. 1001 Nacht usw., zu erklären. Übrigens sind Littmanns Ausführungen in der Vorrede zur Übersetzung bei aller Knappheit von besonders instruktiver Klar-

heit und tragen, wie auch das Glossar zum ersten Teil, in hohem Maße zur Erhöhung des Wertes bei, den wir den Texten wie auch der Ubersetzung zubilligen müssen.

R. Geyer.

J. S. Speyer. *Studies about the Kathāsaritsāgara.* Amsterdam 1908. (,Verhdlg. d. k. Akad. d. Wiss. zu Amsterdam'. Lit. Abtlg. Neue Reihe. Teil viii, No. 5.) Gr.-8⁰, 178 S.

Diese Studien beschäftigen sich nicht mit dem Inhalte des ,Ozeans der Ströme der Erzählungen', wie man nach der Beliebtheit, deren sich gegenwärtig Untersuchungen über die Herkunft und Wanderungen orientalischer Geschichten erfreuen, vermuten könnte, sondern sind philologisch-kritischer Natur. Bekanntlich wurde der Anfang des K. von Brockhaus schon im Jahre 1839 publiziert, das Ende allerdings erst 1866, und trotzdem Brockhaus seiner Ausgabe keinen kritischen Apparat beigab, war die allgemeine Meinung wohl die, daß er seine Aufgabe in vollkommen zufriedenstellender Weise gelöst habe, so daß auch das Petersburger Wörterbuch das Werk des sächsischen Gelehrten als zuverlässige Quelle benutzte und Tawney darnach seine ausgezeichnete Ubersetzung anfertigte. Von dieser günstigen Meinung wird man nach dem, was Speyer auf Grund einer gewissenhaften Vergleichung dieser editio princeps mit der des Durgaprasād (Bombay 1889, 2. Aufl. 1903) ermittelt hat, wohl zurückkommen müssen, obgleich auch dieser Ausgabe, als einer indischen, eine varietas lectionis fehlt und daher eine der Wichtigkeit des Werkes entsprechende ein Desideratum der Zukunft bleibt. Derjenige, der diese Arbeit unternehmen wird, darf sich übrigens nicht auf die Handschriften allein stützen, sondern muß auch die Bṛhatkathāmañjarī des Kṣemendra heranziehen, die bekanntlich, ebenso wie Somadevas ,Ozean', ein Auszug aus Guṇāḍhyas größerem Werke, der Bṛhatkathā, ist, ja er wird noch eine dritte, in jüngster Zeit aufgefundene Version den Bṛhatkathāślokasaṁgraha berücksichtigen müssen, obgleich dieses Résumé, nach dem wenigen was bis jetzt davon bekannt geworden ist, einen andern

Grundtext zu repräsentieren scheint. Freilich ist Kṣemendras Werk, das nur ein Drittel des Umfangs des K. erreicht und noch dazu in einer schlechten Ausgabe vorliegt, nur mit Vorsicht zu benutzen, aber trotzdem möchte ich dasselbe nicht so tief stellen als es SPEYER tut, dessen Sympathien augenscheinlich auf Seiten Somadevas stehen. Gerade die Flüchtigkeit, mit der Kṣemendra vorging, ist meines Erachtens ein Präjudiz für die Annahme, daß er sich nicht damit aufgehalten haben wird, Ordnung in der logischen Reihenfolge der Ereignisse, wo sie im Original nicht vorhanden war, herzustellen (vgl. S. 33 f.), während dies viel eher Somadeva, der mit Bedacht arbeitete, zuzutrauen ist; und wenn selbst dieser letztere manche Geschichte zweimal erzählt, so wird das im Original ebenfalls der Fall gewesen sein (S. 36). Bei dem Charakter solcher Fabelsammlungen ist das sogar etwas ganz Natürliches und man darf sich daher bei ihrer Rekonstruktion nicht allzusehr von inneren Gründen leiten lassen.

Interessant sind die Erwägungen, auf Grund deren SPEYER die Abfassung des Grundwerkes auf ca. 400 n. Chr. verlegt (S. 44 ff.), und ich glaube kaum, daß sich Ernstliches gegen diesen Ansatz wird vorbringen lassen, obgleich ich dem Faktum, daß sich ein und derselbe Vers im Kathāsaritsāgara, im Tantrākhyāyika und im Mudrārākṣasa findet (S. 51 f.), nicht allzuviel Gewicht beilegen möchte, da der darin ausgedrückte Gedanke ein Gemeinplatz zu sein scheint.

Sehr dankenswert ist die Liste der Stellen, an denen die neue Ausgabe offenbar den richtigen Text gibt (S. 94—153), sowie das Verzeichnis eigener Konjekturen (S. 154—173) des Verfassers, der wohl vor allen berufen wäre, den zahlreichen Freunden indischer Erzählungskunst die Arbeiten der beiden kashmirischen Dichter in endgültiger Form vorzulegen.

J. KIRSTE.

Kleine Mitteilungen.

Das Tocharische und die Charri-Inschrift. — In der von H. WINCKLER entdeckten, einem indogermanischen Stamme der Charri zugeschriebenen Inschrift aus Boghazköi erscheinen bekanntlich die Namen der indischen — und gewiß schon indopersischen — Götter: Mitra, Varuṇa, Indra, Nâsatya (= Açvinen). (Vgl. *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft zu Berlin*, Dezember 1907, No. 35, p. 51). Die hochbedeutsame, aus dem 14. Jahrhundert v. Chr. stammende Inschrift zeigt bei dem Namen des Mitra, resp. auch (V)aruṇa, ein merkwürdiges Suffix *aššil*, resp. *aššiil* oder *aššiel*, bei dem der Nâsatya (*našaattiia*) ein Suffix *anna*. Über diese bemerkte EDUARD MEYER in seiner lichtvollen Abhandlung ‚Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte' (*Sitzungsberichte der Kön. Preuß. Akademie der Wiss.*, Gesamtsitzung vom 9. Januar 1908) p. 16: ‚Die Suffixe *aššil* und *anna* müssen der chetitischen Sprache angehören und werden wohl in Zukunft von hier Aufklärung finden.'

Inzwischen haben Dr. E. SIEG und Dr. W. SIEGLING in gewissen aus Turfan stammenden Manuskripten mit Brâhmîschrift eine bisher unbekannte indogermanische Sprache nachgewiesen, welche sie als ‚Tocharisch, die Sprache der Indoskythen', bezeichnen, während R. PISCHEL sie vielmehr ‚eine Sprache der Indoskythen' nennen möchte (vgl. *Sitzungsberichte der Kön. Preuß. Akademie der Wiss.*, Gesamtsitzung vom 16. Juli 1908, p. 915 ff.; p. 934). Diese Sprache zeigt einen mit dem Suffix *aššäl* gebildeten Komitativus und im Nominativ Pluralis ein Suffix *añ*[ä] (vgl. a. a. O., p. 922—924).

Es springt in die Augen, daß diese Suffixe jenen Charri-Suffixen *aššil*, *aššiel* und *anna* sehr naheliegen, und es paßt der Bedeutung nach für *aššil* aufs beste der Komitativus, für *anna* der Nominativ Pluralis. Einen Dual scheint das Indoskythische, resp. Tocharische, nicht zu kennen (s. a. a. O., p. 922), daher dafür natürlich der Plural eintreten muß. Die respektive Stelle der Charri-Inschrift läßt sich, wenn wir die erwähnten Suffixe mit denen des Tocharischen identifizieren, ganz bequem übersetzen: ‚Die Götter mit Mitra zusammen, die Götter mit Varuṇa zusammen, der Gott Indra, die Götter Nâsatya‘ (Plural), resp. ‚die Nâsatya genannten Götter.‘

Es liegt darnach wohl nichts näher als die Frage: Sprachen nicht auch die sogenannten Charri im Reich Mitani ‚eine Sprache der Indoskythen‘? Waren nicht auch sie ein indoskythischer Stamm?

L. v. Schroeder.

Aḫḫû bêlû eḳlim. — In Band xxi, S. 11 ff. dieser Zeitschrift bespricht Hrozný die Kaufverträge auf dem Obelisk des *Maništusu*, Königs von *Kiš*. Hiebei hebt er hervor, daß auf die Aufzählung der Eigentümer der verkauften Felder noch jeweils eine Reihe von Namen folgt, die als *aḫḫû bêlû eḳlim*, also als ‚Brüder der Eigentümer des Feldes‘ bezeichnet werden. H. sagt hiezu: ‚Ihre Namen werden hier einfach, ohne jede Bemerkung, hinter denen der Eigentümer des Feldes verzeichnet. . . . Sie sind keine Eigentümer des Grundstückes, sie haben bloß ihr Geld in diesem investiert, und es wird daher den eigentlichen Besitzern des Grundstückes, die die Kaufsumme erhalten, überlassen, sich ihrerseits mit ihren Associés abzufinden.‘

Diese Auffassung scheint mir juristisch nicht gut haltbar. Denn wenn diese ‚Associés‘ direkt mit dem Käufer in Verbindung treten, dann muß sie dieser auch selbst abfinden, und es müßte etwas davon im Vertrage stehen; sind sie aber lediglich mit den Eigentümern in einem persönlichen Rechtsverhältnisse, dann ist ihre Nennung im Kaufvertrage zwecklos, um nicht zu sagen widersinnig.

Es liegt m. E. hier vielmehr ein Fall des in den orientalischen Rechtssystemen ebenso wie z. B. im älteren deutschen Recht ver-

breiteten Retrakt- (oder Einstands-) rechts vor. Vgl. z. B. Lev. 25, 25: ‚Wenn dein Bruder in Armut gerät und verkauft von seinem Besitze, und es kommt ein Rückkaufsberechtigter (גאל „Verwandter"), so soll er rückkaufen, was sein Bruder verkauft hat.'

Nehmen wir nun an, daß ein analoger Rechtssatz auch in Babylonien galt — bei Hammurabi steht freilich nichts davon — so dürfen wir in den *a. b. e.* eben die einstandsberechtigten Verwandten (גאלים) sehen, die durch Mitunterzeichnung des Vertrages auf die Ausübung ihres Rückkaufsrechtes verzichten, womit also der Kauf unanfechtbar wird. So erklärt sich alles aufs Beste.

F. CALICE.

Berichtigungen.

In meiner zweiten Abhandlung ‚Zur orientalischen Altertumskunde' über ‚Die arabischen Papyrusprotokolle' (*Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wissenschaften*, phil. hist. Klasse, 161. Band, I. Abhandlung) sind Druckfehler stehen geblieben, die durch die bedingte Eile der Drucklegung entschuldigt werden mögen. Außer dem a. a. O., S. 103 bereits gegebenen Verzeichnisse trage ich hier noch folgende Berichtigungen nach:

S. 10, Z. 5 v. o. l. بمصر. — S. 15, Z. 6 v. o. l. وياتى. — S. 15, Z. 10 v. o. l. نكرهه. — S. 14, Z. 1 v. u. l. ٥٠٢. — S. 15, Z. 4 v. u. l. تقدمت. — S. 18, Z. 17 v. u. l. ديبور كه. — S. 25, Z. 9 v. o. l.: ‚und als el-Mamûn seinen Bruder el-Ḳâsim der Nachfolge verlustig erklärte und . . .' Durch den Ausfall der Worte ist der Sinn meiner Beweisführung entstellt worden; ich wollte die besondere Wichtigkeit des Ṭirâz durch eben dieses Beispiel in zweifacher Weise belegen: durch den Verlust desselben und durch die Verleihung des Rechtes auf denselben, die mit der Entfernung und Einsetzung der Thronfolger verbunden waren. — S. 33, Nr. 16 ist das • zu tilgen. — S. 34, Z. 3 v. u. l. ʿAwwâm. — S. 39, Z. 11 v. o. ist zu الطايبين hinzuzufügen: (sic!). Die Vorlage des Stickers hatte offenbar الطاهرين, was auch aus der schlechten Zeichnung hervorzugehen scheint.

J. VON KARABACEK.

Berberische Studien.

Von

Hugo Schuchardt.

II.

Zu den arabischen Lehnwörtern.[1]

Keinem der beginnt berberische Texte zu lesen — falls es nicht gerade tuaregische sind, kann es entgehen dass hier die Zahl der arabischen Lehnwörter Legion ist; aber er wird zunächst nur den Eindruck einer gewissen Eintönigkeit empfangen und erst allmählich erkennen wie mannigfache und auch wie schwierige und wichtige Probleme mit ihnen verknüpft sind. Bisher hat man diese nur gelegentlich beachtet; besonders verdanken wir Stumme, der keine solche Gelegenheit vorüber gehen lässt, manche feine Bemerkung. Den Titel ‚Les mots arabes passés en berbère' trägt ein Aufsatz R. Bassets in der *Nöldeke-Festschrift* von 1906 (S. 439—443); aber er bildet einen allzu bescheidenen Ausschnitt aus einem sehr grossen Ganzen. Wenn Basset sich in so engen Grenzen hält, ‚sans aborder une étude d'une grande importance et qui est encore à faire, celle de l'influence de l'arabe sur les dialectes berbères', so erinnert er uns daran dass keiner wie er die Eignung und die Mittel besitzt diese Aufgabe zu bewältigen, die für den Berberologen nicht nur eine nahe liegende, sondern vielleicht die nächst liegende ist. Möge nun die Saumseligkeit der Berufenen als Entschuldigungsgrund für

[1] Wo kein Gewährsmann genannt ist, hat als solcher zu gelten für das Zenaga Faidherbe '77, für das Tuaregische (Md. der Taitoq) Masqueray '93, für die Md. von Dž. Nefusa Motylinski '98, für das Šilḫische Stumme '99, für das Rifische Basset '99, für das Zuawische, die kabylische Hauptmundart Huyghe '01, für die Md. von Ghedames Motylinski '04, für das Šawi Huyghe '06, für das marokkosche Mazigh (Tamaziɣt) C. Kaoui '07.

die Voreiligkeit des Unberufenen dienen, welcher einige allgemeinen Erwägungen und einige besondern Hinweisungen darzubieten wagt.

Ich knüpfe an BASSETS Beitrag an. Er teilt die arabischen Lehnwörter des Berberischen in zwei Klassen: 1) berberisierte und 2) solche die ihr arabisches Aussehen gewahrt haben. Als eine scharfe vermag ich diese Zweiteilung nicht zu erkennen; wie auf andern Gebieten, so hat gewiss auch hier die Anpassung fremden Sprachgutes sich in sehr verschiedenem Grade vollzogen. Die Bedeutung, die grammatische Form, die Lautgestalt brauchen ja nicht die gleiche Beweglichkeit aufzuweisen. In der Tat hält sich BASSET auch nur an das zweite Kriterium (von den Wörtern der zweiten Klasse sagt er: ‚le seul changement provient des modifications phonétiques') und von besonderer Wichtigkeit erscheint ihm die Behandlung des arabischen Artikels. Aber auch hier werden Mittelstufen bemerkt. Es beruht natürlich auf Übereinkunft ob man mit STUMME (*Hdb.* S. 35f. Anm.) ‚berberisiert' nicht nur diejenigen Nomina nennt bei denen der arabische Artikel durch den berberischen[1] ersetzt ist (wie *a-ržli* Fusssoldat } *er-red$_{\check{z}}$li*), sondern auch die ‚welche bei festbleibendem arab. Artikel berber. Diskriminanten erhalten' (wie *ta-l-ḫfift* Flintenkugel } *el-ḫafīfa*). Bildungen der letztern Art sind wohl nicht ganz so selten wie BASSET S. 439 Anm. 3 andeutet; sie kommen neben den entsprechenden mit ganz arab. oder ganz berb. Artikel vor, z. B. šilḥ. *tä-l-girgaʿt* = *l-girgaʿt* Nuss; mar.-maz. *ta-l-qerqubt* ind. : *el-qerqub* koll. Nuss und šilḥ. *ta-lẹ-t$_{\check{s}}$int* (ST.) = zuaw. *ta-t$_{\check{s}}$inat$_s$* Apfelsine; mar.-maz. *ta-l-u̯ert* = zuaw. *ti-u̯ordet$_s$* Rose; šilḥ. *ta-li-ždîd* w. : *li-ždîd* m. neu (vgl. STUMME *Hdb.* § 63). Wenn nun vom arab. Artikel -ال zum weibl. Artikel *ta-* des Berb. ein Sprung führt, so ist er mit dem männl. *a-* anscheinend durch einen Übergang verbunden: *a-ḥaddad* } *al-ḥaddād* Schmied; *a-ržli* } *ar-red$_{\check{z}}$li*. Dabei müsste aber angenommen werden dass in dem Arab. welches zugrunde liegt, das *a* noch seinen reinen Klang besass, wie das in dem Spaniens der Fall war (PETER VON ALCALÁ schreibt *al*), das die zahlreichen

[1] Ich spreche von einem berberischen ‚Artikel' im Sinne der ursprünglichen Funktion (s. *Berb. Stud.* I, 246).

span. und port. Substantive mit *al-* lieferte. In den maghr. Mdd. jedoch erscheint seit lange der Artikel als *el-* (*l-*, *le-*) und in gleicher Gestalt weisen ihn die Lehnwörter des Berb. auf. Nur ganz ausnahmsweise findet sich *al-*, z. B. šilḥ. *albärrâk* Bude, *albĕṭṭå* Flasche[1]; und so werden wir dieses in *a-l-* (vgl. den Pl. *i-l-bĕṭṭåtĕn*) zerlegen müssen, d. h. hierin ebenso eine Verknüpfung des berb. mit dem arab. Artikel erblicken wie in dem vorher erwähnten *ta-l-*. Auch in šilḥ. *adẓâr* Nachbar steckt *a-l-*; es ist } arab. الجار, aber šilḥ. *ažarif* Flussufer } arab. جرف. Und keine andere Erklärung ist zulässig für das nicht seltene *arr-* neben *rr-* im Šilḥ., wenn auch hier eine Lautneigung förderlich gewesen sein mag (vgl. Stumme *Hdb.* § 52). Eine grosse Mannigfaltigkeit zeigt der Anlaut von الرطل das Pfund Pl. الارطال in den berb. Mdd.:

	arab.	šilḥ. (Stumme)	šilḥ. (C. Kaoui)	mar.-maz.	zuaw. (Olivier)	šawi (ohne Artikel)
Sg.	*ar-raṭl*, maghr. *er-rṭal*[2]	*r-råḍl*[4], *r-rḍål*, *ar-rḍål* usw.	*er-reṭel*	*a-rḍel*	*a-rḍel*	*rḍel*
Pl.	*al-arṭāl* „ *er-rṭāl*[3]	*r-rḍâl* usw.	*er-reṭal*	*er-reḍal*	*i-rḍelen*	*arḍal*.

[1] Stumme setzt zu *algâmu* (*algáuṃu*) Gebiss des Pferdes das arab. اللجام mit einem Fragezeichen, welches ich nicht verstehe. Es kann sich doch nur auf den Artikel beziehen; kommt dieser aber hier in Betracht? Wir müssen *a-lgâmu* abteilen wie *a-rẓli*; das *g* statt *dẓ* weist auf eine frühe Entlehnung, und wie sehr sie eingebürgert ist, ergibt sich aus der vokalischen Endung im Sing.; aus dem Plur. *i-lgûma* (vgl. äg.-arab. *lugum*, *algima*) ist, nach Analogie von *i-gûḭa*: Sing. *a-gâḭu*; *i-sûfa*: Sing. *a-sâ̊fu* usw., *a-lgâmu* statt *a-lgam* (so hat C. Kaoui für das mar. Maz. = šilḥ. *a-lžam*) gewonnen worden. — Das Fragezeichen Stummes bei القوس neben *alkáuṣu* Baumsichel gilt dem Substantiv selber; das *k* für *q* — das Berb. hat sonst *(e)l-qus* — stimmt allerdings bedenklich; hat sich etwa arab. كسح Bäume beschneiden eingemischt? — Zu *alku* oder *alkûu* Mauerloch, Nische bemerkt Stumme nichts; man denkt an span. *alcóba* oder franz. *alcôve*.

[2] Die ‚umgesprungene' Form scheint nicht allen maghr. Mdd. eigen zu sein.

[3] Ich habe kein direktes Zeugnis für diese Form, auf die mich die berb. Formen weisen. Da wo man *l-esuāq*, *l-erzāq* usw. (Plurale افعال) sagt, wird man auch *l-erṭāl* sagen.

[4] Auch *r-råṭl*. Zu dem Wechsel zwischen *ṭ* und *ḍ* welcher hier ersichtlich ist, bemerke ich vorderhand dass er nicht bloss in arab. Lehnwörtern, wie šilḥ.

Nicht überall entsprechen sich der Artikel des Sing. und der des Plur.; zu *a-rḍel* : *er-reḍal* vgl. šilḥ. *a-lžam* : *el-ležuma* (C. Kaoui).

Es wäre nichts als Formalismus wenn man sagte, die arab. Wörter seien zum Teil ohne Artikel ins Berb. eingedrungen und hätten hier den berb. Artikel angenommen. Insofern überhaupt in berb. Mdd. arab. Lehnwörter ohne den einen wie den andern Artikel vorkommen, so sind sie zu beurteilen wie die echtberb. Wörter welche eines solchen entraten. Nach Stumme *Hdb.* S. 25 f. kennt das Šilḥ. keine artikellosen arab. Nomina. Das Kabyl. scheint sich ebenso zu verhalten. Huyghe (*Dict. kab.-fr.* S. xvi) drückt sich folgendermassen aus: ‚Un nombre considérable de substantifs empruntés à l'arabe sont employés en kabyle avec l'article *el*. Cet article a été retranché, bien que parfois [dieses Wörtchen bringt eine gewisse Unsicherheit in die Sache] il en soit venu à faire partie intégrante du mot kabyle. Ainsi, bien que l'on prononce toujours *lah'murga*, *lencir*, il faudra chercher *h'murga*, *ncir*, etc.‘ (*h'* = *ḥ*, *c* = *š*). Olivier hatte gesagt: (*Dict. fr.-kab.* S. iv) ‚. . . pour la plupart des noms qu'ils ont empruntés à l'arabe, les Kabyles conservent l'article *el*; exemple *el mouth*, la mort. Ils le prononcent quelquefois assez légèrement, faisant à peine sentir l'*l*; exemple *lmichmach*, l'abricot. Nous l'écrirons tantôt de cette manière, tantôt de l'autre, selon que la prononciation l'exigera.‘ Wenn nun dem *l-* Stummes vor den ‚Mondbuch-

---

lfoḍḍâ, mar.-maz. *elfeḍḍet*, zuaw. *lfeṭṭa* (Basset *Nöldeke-Fschr.* S. 442 f.; so hat in der Tat Olivier, aber Huyghe: *feḍḍa*) Silber, sondern auch in echtberb. Wörtern auftritt, wie tuar. zuaw. *aḍu*, dž.-nefusa, bougie *aṭu* Wind (Basset *Man. kab.* S. 7; *Dial. berb.* S. 22 f.; *Zenatia* i, 3; Belkassem *Cours de l. kab.* S. 222 Anm. 1). Und dass er nicht bloss mundartlich ist, sondern ihn auch ein und dieselbe Md. in verschiedenen Formen des gleichen Stammes kennt; so um das jenem Substantiv verwandte Verb zu nennen, zuaw. *erḍel* leihen, *arṭal* (*arḍal*) Darlehn. Das hängt, soviel ich sehe, mit der Verdopplung inlautender Konsonanten und dem *t-* von Habitativformen zusammen, worüber ich bei einer andern Gelegenheit mich ausführlich zu äussern gedenke. Jetzt will ich nur noch hinzufügen dass wenn im Span. und Port. arab. ط nicht bloss mit *t*, sondern auch mit *d* wiedergegeben wird (Dozy und Engelmann *Gloss.* S. 19), das auf berb. Einfluss zu deuten scheint; so finden wir gerade für رطل altport. *arredel* neben *arretel* (s. *Ztschr. f. rom. Phil.* '08, 469).

staben' auch bei OLIVIER *l-* entspricht, so bietet letzterer bei Assimilation des *l-* an einen folgenden Dental nicht selten den gedoppelten (gedehnten) Konsonanten wie STUMME, nur mit dem anlautenden *e-*, z. B. *ennaqus* = *nnāqûs*, *errekab* = *rrkâb*, meistens aber, und ich denke bei den Nichtliquiden regelmässig, den einfachen, z. B. *ðenub* = *dd̆mb*, *tsefaḥ* = *ttffâḥ*, *ṭ'am* = *ṭṭ'âm*, *ṣebaḥ* = *ṣṣbâḥ*, doch auch *nụaqes* (Pl. von *ennaqus*) = *nnụâqĕṣ*, *resas* = *rrṣâṣ*. Vielleicht handelt es sich nur um eine mangelhafte Wiedergabe der Aussprache; liegt aber wirklich der einfache Konsonant vor, so gewiss nicht infolge der Unterdrückung des Artikels, sondern infolge der Vereinfachung des gedoppelten. Diese erklärt sich leicht, sie wird in gewissen Fällen auch da eintreten wo die Dopplung noch herrscht (*sĭmm* steht sogar bei STUMME als Variante von *ss̆mm*). Die Pluralformen bestätigen grossenteils die eben gemachte Annahme, nämlich dann wenn $aK_1K_2\bar{a}K_3$ zugrunde liegt, also *l-* nicht assimiliert wird, z. B. *šeγol*: *lšuγal* (OL.) = *ššγol* : *lašγâl* (ST.); *suq*, *lsụaq* = *ssûq*, *lasụâq* (vgl. *erroḥ*: *lrụaḥ* usw.).[1] Nach dem oben (S. 353f. Anm. 4) Gesagten kann *ḍḍ* durch *(ṭ)ṭ* vertreten werden; so lautet denn das šilḥ. *ḍḍâmĕn* Bürge im Zuaw. *ṭamen* Pl. *ṭuamen*. Wenn es aber im Šawi statt dessen heisst *ḍamen*: *ṭuamen*, so erklärt sich das aus der Verwendung des berb. Artikels im Sing., des arab. im Plur., wie sie bei diesem Worte deutlich vorliegt in šilh. *a-ḍemman* : *eḍ-ḍamen*[2] (C. KAOUI). Vgl. oben *a-rḍel*, *erreḍal*. Auf dieses Verhältnis *(ṭ)ṭ-* (urspr. *ḍḍ-*) : *-ḍ-* (urspr. *-ḍ-*) gründet sich gewiss erst das andere: *(ṭ)ṭ-* (urspr. *-ṭṭ-*) : *-ḍ-* (urspr. *ṭ-*), das wir in der zuaw. Numerusdeklination wahrnehmen:

---

[1] Wie diese Plurale mit *l-* genaue Abbilder arabischer sind (s. S. 353 Anm. 3), so entsprechen auch arabischen mit *l-* und epenthetischem *e* vor K_1K_2V (z. B. *lebnâts* neben *èlbnâts* MARÇAIS *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen* S. 116f.) berberische wie šilḥ. *lemnašir* zum Sing. *elmenšar* Säge (C. KAOUI). Freilich kommt im Berb. *le-* (*li-*) im Sing. und Plur. in weiterer Ausdehnung vor. So gibt z. B. C. KAOUI šilḥ. mar.-maz. *leqlem* (Pl. *leqlum*) Schreibfeder an, während es bei MARÇAIS a. a. O. heisst: ‚jamais *leqlém*' (sondern *elqlém*).

[2] Das doppelte *m* geht mit dem einfachen *ḍ* zusammen und umgekehrt; vgl. die Habitativformen *ḍemmen* und *ṭamen* von zuaw. *ḍemen* Bürge sein.

ṭad$_{ž}$*in* Tiegel, mit berb. Art. *aḍagin*
ṭaq Fenster Pl. *leḍuaq* (Olivier); Dem. *taḍuiqt* (Huyghe) zum Pl. *ṭuiqan*
ṭarf, *ṭerf* Seite Pl. *aḍraf* (Hu.), *lḍruf* (Ol.)
ṭir Vogel Pl. *ḍiur* (Hu.), *leḍiur* (Ol.).

Es trügt also der Schein als ob der Sing. des Artikels entbehre. Wenn Stumme *d*$_{ž}$*nänt* Garten dem arab. جنان gleichsetzt, aber den Pl. *žžnâin* oder *žžnânät* } الجناين oder الجنانات, so ist allerdings in der ersten Form das *l* des arab. Artikels nicht enthalten, wie das bei *ad*$_{ž}$*ar* (s. oben S. 353) der Fall ist, sondern *d*$_{ž}$*nänt* steht für *t-žnän-t*, hat also den berb. weibl. Artikel; übrigens verzeichnet Stumme an anderer Stelle auch die Singularform *žžnân*. — An das was ich aus meinen Quellen geschöpft und hier dargelegt habe, vermag ich das zweite von Basset *Nöldeke-Fschr.* S. 438 für den Übertritt des arab. Artikels gegebene Beispiel nicht zwanglos anzuschliessen: ‚arabe ملك, domaine, plur. املاك, en berbère *melk* ملك pl. *lmelak* لملاك'. Ich erwartete *lmelk* (so Olivier u. ‚propriété'; Stumme: *lmilk*; C. Kaoui: *elmelk*, *elmulk*): *lemlak*, vom arab. Pl. *amlāk*, mag derselbe auch im heutigen Maghr. *m(e)lāk* lauten (s. vorhergehende Seite). Diesem entstammt šilḥ. *amlak* (von C. Kaoui als Sing. gebucht und zwar u. ‚propriété' als ‚droit de possession'). Die Form *amellek* (bei Olivier u. ‚possession') weist den berb. Artikel auf, ist aber vielleicht durch den arab. Plur. beeinflusst worden, da hier Singular- und Pluralbedeutung ineinander schwanken. Huyghe gibt *melk* ‚ohne Plur.' mit letzterer an.

Aus dem früher Gesagten darf nicht geschlossen werden dass der berb. männl. Artikel des Sing. nur auf dem arab. *al* beruhen, nicht auch aus einem anlautenden *a* des Nomens selbst umgedeutet sein könne. Die Zusammensetzungen mit *abu-* (arab. ابو, gew. بو, wie auch berb. *bu-*) haben im Zuaw. grossenteils *i-* im Plur., z. B. *abuqdam* Fusstritt : *ibuqdamen*. Und ebenso liegt der Ursprung des weibl. Artikels aus der ersten Stammsilbe eines arab. Wortes in einigen Fällen deutlich vor, so:

زبدية { rif. *ϑabdiϑ* Schüssel
زغاريط { šilḥ. *tayŭrit* Freudentriller
شقور { dž.-nef. *tekura* (sonst berb. *a-šaqur*) Beil
شجرة Pl. شجور { zuaw. *ϑežera* : *ϑežur* (Ol.), *ted͡žra* : *td͡žur* (Hu.) Baum
طبق { zuaw. *tabaqit* Schüssel (s. unten S. 365).

In dem vorletzten Worte wirkte Dissimilation mit, die anderseits zu b.-menacer *sedd͡žert* (*JA*'85, i, 150), šilḥ. mar.-maz. *essed͡žret* (C. Kaoui), tuar. *teseyert* führte; oder es fielen *š* und *d͡ž* in *š* zusammen: zenaga *(e)ššar*. Die analoge Umgestaltung eines romanischen Wortes habe ich *Berb. Stud.* i, 250 Anm. erwähnt. — Auch das stammhafte *-t* im Auslaut von arab. Wörtern ist gelegentlich als weibl. Geschlechtszeichen behandelt worden. Arab. *lḥānūt* { šilḥ. *taḥânu-t* Pl. *tiḥáu̯na* und männl. *aḥânu* Pl. *iḥáu̯na* ist von Stumme *Hdb.* § 35 besprochen worden. Ganz ähnlich verhält es sich mit šilḥ. *lḥañqt* Traube Pl. *l(a)ḥnûq*, wozu Stumme bemerkt: ‚arab., doch welches Wort?'[1] Es ist kein anderes als عنقود Traube (so auch Lerchundi: *ʿanqōd*, aber die Hélot haben عنقد *ʿanqed*) und auch in unveränderter Gestalt lebt das Wort noch im Berb. fort, wenigstens im Šawi: *ʿanqud*, auch *iʿanqut* (aus dem Pl. *iʿanqat*) Traube, zuaw. *ʿanquḍ* Schnur für die Mützenquaste.[2] Wegen *ḥ* für *ʿ* verweise ich auf Marçais *MSLP* 14, 106, dem zufolge dieser Übergang in den maghr. und in andern arab. Mdd. sehr gewöhnlich, auch dem Anlaut nicht fremd ist; wir finden ihn noch in šilḥ. *aḥšuš* Hütte } عشوش, was sich an das von Marçais angeführte oran. *ḥŏšâiš* kleine Zelte = عشايش anschliesst. Noch in andern

[1] Ich will hier noch zwei ähnliche Fragen Stummes beantworten: *lferuzan* Fransen wird auf einem altspan. *freso* Franse beruhen, das zunächst einen arab. Plur. **ferūz* (wie *felūs* Geld u. ä.) ergab, und *ligĭlās* Nachttopf eignet dem Arab. in der Gestalt ڨلّاس *gellās* (s. Lerchundi u. ‚bacín'), worin ich ein germ. *Glas* vermute im Sinne von Harnglas. Nordische Ärzte würden die Sache und das Wort eingeführt haben. Doch bleibt zu erwägen ob es nicht vielmehr mit mar.-arab. *gellās* Stand (des Jägers) von جلس niedersitzen sich vereinigen lässt.

[2] So geht auch zuaw. *tamʿau̯ai̯t* Pl. *timʿu̯u̯ai̯e* (Olivier hat u. ‚poutre' und ‚solive' *ϑamau̯ai̯ϑ*: *ϑimuai̯e*) Balken auf arab. *ʿāmūd* (= *ʿamūd*) Stütze, Holzpfeiler, Balken Pl. *ʿau̯āmīd*, (äg. Spiro) *ʿamāu̯īd*, **amʿāu̯īd* zurück.

Fällen hat sich der konsonantische Auslaut eines Substantivs dem weibl. *-t* angeglichen, so šilḥ. *lferdáut* Paradies } الفردوس (STUMME).

Soweit sich völlig berberisierte und noch fremdartig gebliebene Lehnwörter überhaupt scheiden lassen, werden sich grossenteils jene als die älteren, diese als die jüngeren erweisen. Ich sage: grossenteils; denn BASSET (der übrigens die Überflutung Nordafrikas durch die B. Hilal im 11. Jhrh. mit Recht hier als epochemachend ansehen wird) fasst den Zusammenhang zwischen dem Grad der Wortanpassung und der zeitlichen Verschiedenheit als einen zu absoluten auf. Gerade die in den Vordergrund gerückte Behandlung des arabischen Artikels ist für die ältere oder jüngere Entlehnung des mit ihm verbundenen Wortes keineswegs massgebend. Auch wenn wir die etwaigen begrifflichen und lautlichen Abänderungen dieses Wortes selbst gar nicht in Rechnung ziehen wollen, so dürfen wir doch nicht übersehen dass oftmals der Artikel hier diese, dort jene Gestalt hat (z. B. šilḥ. [C. KAOUI] *el-menšar* Säge, *le-ždid* neu, mar.-maz. *a-menšar*, *u-ždid*, zuaw. *a-menšar*, *a-d_ždid*) und dass auch in derselben Sprechweise Unstimmigkeit zwischen Sing. und Plur. vorkommt. Aber über die gesamte Masse der Lehnwörter hin hat sich die Erwägung zu erstrecken dass früh Aufgenommenes mehr oder weniger unverändert geblieben und anderseits in jüngster Zeit Aufgenommenes stark entstellt worden sein kann. Es wirken eben noch andere Umstände bestimmend ein, vor allem die Begriffsklasse eines Wortes. Feste und allgemeine Einrichtungen wie Religion und Rechtspflege schützen gern die Wörter die zu ihrer besondern Verfügung stehen, in ihrer Lautgestalt, und wiederum wechselt solche oft sehr stark bei Bezeichnungen für gewisse Gegenstände der sinnlichen Beobachtung die gleichfalls überall verbreitet sind. Dieses geschieht allerdings mit Erbgut sowohl wie mit Lehngut, und zwar wesentlich vermittelst Wortmischung. Im Romanischen gibt es wenig Wörter welche so auffällig bunte Wandlungen durchgemacht haben wie das alte für Eidechse: *lacerta*; und da diese in der Natur und den natürlichen Bedingungen des Tieres begründet sind, so habe ich sehen wollen ob sich im Berberischen nicht etwa Ähnliches ereignet hat, und ich bin nicht ganz enttäuscht

worden. Das Chamäleon heisst im Arab. حرباء, حرباية, حربانة (in Marokko scheint dies, LERCHUNDI zufolge, nicht üblich zu sein); das Wort ist ins Berberische eingedrungen, und tritt zunächst mit gleicher Bedeutung in der Md. von Bougie auf als *aḥarbebbu* (BASSET *Loqmân* S. 342), dann als *aḥarbubu* (Pl. *iḥarbeba*) Eidechse im Zuaw. (OLIVIER; ich finde es nicht bei HUYGHE). Es ist mit dem arab. *-bā* (*-bāi̯a*, *-bāna*) eine Reduplikation vorgenommen worden, wie sie in allen Sprachen für die Bezeichnungen sehr lebendiger kleinerer Tiere, insbesondere der Ameisen und Spinnen beliebt ist; vgl. tuar. *ametaγtaγ* grün und rote Eidechse, *tîmekelkelt* gelbe Eidechse (DUVEYRIER *Les Touâreg du Nord* S. 227), *amteγteγ* mit Stacheln bedeckte Eidechse, *imeẓeregreg* kleinere Eidechse der gleichen Art [aber *amazregga* Mauergecko bei DUVEYRIER], *akaôka* kleine Baumeidechse (MASQUERAY). Das Chamäleon ist nicht aus eigener Machtvollkommenheit zu jener reduplizierten Wortform gelangt (wenn es im Kabyl. *tata* heisst, wie im maghr. Arab. [تاتا oder تاتة], so bezieht sich das wahrscheinlich auf das Hervorschnellen der Zunge), sondern durch Vermittlung der Eidechse, mit welcher selbst es freilich keine grosse Ähnlichkeit hat. Dass jener Name des Chamäleons überhaupt auf die Eidechse übertragen worden ist, beruht wohl auf der Ähnlichkeit mit arab. حرذون grosse Eidechse (aber nach BREHMS *Tierleben*[3] 7, 59 Schleuderschwanz), das sich ebenfalls ins Berb. verpflanzt hat: mzab. *aḥardam* Eidechse (BASSET *Zenatia* I, 69), südwestoran. *aḥerdan* grosse Eidechse (BASSET *JA* '85, II, 352; das von ihm daneben gesetzte arab. ضب entspricht aber doch nicht dem ‚grand lézard'?). Aus *aḥarbebbu*, *-bubu* ist anderswo geworden: mar.-maz. *azermum*, šilḥ. *azermemmui̯e* (C. KAOUI), südwestoran. *tazelmumit* (BASSET *JA* '85, II, 352), warsenis *ϑazermumiϑ* (BASSET *Zenatia* II, 96), b.-snus *ϑázelmumm^{u}ĭϑ*, b.-iznacen *ϑázelmummešϑ* (DESTAING I, 178), ghedam. *tezermumit* Eidechse, dž.-nef. *tazelmumuit*, bougie *ϑazermemmuiϑ* Gecko (BASSET *JA* '85, II, 352, welcher hierin eine Entlehnung des alg.-arab. زرموميّة erblickt; es verhält sich umgekehrt). Wechsel zwischen *b* und *m* ist auch sonst belegt, so *aḫbu* = *aḫmudž* Loch (BASSET *Dial. berb.* S. 3. 67). Es scheint dass das zuaw.

azrem Schlange sich eingemischt hat; anderseits — aber das eine schliesst das andere nicht aus — berührt sich das Wort mit tuar. *agezzeram*, ghedam. *udżizzam* Pl. *dżezzamen* Dornschwanz (arab. ضب). Endlich hat sich *azermum* usw. weiter entwickelt zu dž.-nef. *ašermešan* Eidechse und wargla *tašimšerant* Pl. *timšešeranin* (BASSET *Zenatia* I, 69), und auch šawi *asberiun* grüne Eidechse, *aberzegun* graue Eidechse sind vermutlich daran anzuknüpfen (Umstellung von *z r b* zu *z b r* und zu *b r z*? vgl. Wörter wie zuaw. *aberhuš* Tierchen, *aberquš* gefleckt, *aberzigzau* Grünfink).

Eine eigenartige Schwierigkeit entsteht wenn das zum berb. Wort zu vergleichende arabische auf die Gebietweite der erstern Sprache, d. h. auf Nordwestafrika beschränkt ist. Dann ist es ja an sich nicht unwahrscheinlich dass es selbst aus dem Berb. entlehnt worden ist, und erst die Prüfung der näheren Umstände wird die Entscheidung herbeiführen. So ist z. B. عود in der Bed. Pferd (berb. *ʿauδ*, *ʿaudiu* s. *Berb. Stud.* I, 257) nur maghrebisch; aber seine Lautgestalt und sein sonstiges Vorkommen (so altarab. عَوْدٌ altes Kamel HOMMEL *N. der Säugetiere bei den südsem. V.* S. 157) zeigen dass es nicht aus dem Berb. stammt. In den meisten Fällen wird aber nun diese Schwierigkeit dadurch gesteigert, zum Teil geradezu unüberwindlich gemacht dass das betreffende Wort weder dem Berb. noch dem Arab. ursprünglich eignet, sondern in beide Sprachen aus einer dritten gekommen ist. Es bleibt dann nicht bei der Wechselfrage: in diese zuerst oder in jene zuerst? Beide können es auch zugleich, wenigstens unabhängig voneinander aufgenommen haben. Oder zwar diese zuerst, aber um es von jener mit irgend einer Veränderung zurückzuerhalten, das heisst es hätte ein Hin-und-herwandern stattgefunden wie wir es an unserem *Biwak* } *bivouac* } *bîwacht* zu erläutern pflegen, welches aber oft einen so geringen Ausschlag aufweist dass er schon aus einer geringen Entfernung nicht mehr erkennbar ist. Wir müssen uns vor allem gegenwärtig halten dass die Lautsysteme des Berb. und des Arab. ähnlich genug sind um fremde Elemente in ganz ähnlicher Weise umzugestalten. Wie uns im maghr. Arab. nicht selten *n* für fremdes *l* begegnet, z. B. *fyṣjûn* Offizier }

ital. *uffiziale* (s. Stumme *Tunis. M. u. G.* S. xix; Marçais *Le d. arabe de Tlemcen* S. 22), so auch im Kabylischen, und wir dürften hier den Ursprung dieser Verwechslung von *l* mit *n* suchen wenn wir bei Doutté *MSLP* 12, 390 lesen dass sie häufig von den arabisch redenden Kabylen begangen wird und für die Araber den Gegenstand von Scherzen und Kalauern bildet. Und es könnte ja das indirekt durch Vollers *ZDMG* '96, 618 bestätigt werden welcher über den Tausch zwischen *l* und *n* im äg. Arab. schweigt. Indessen fehlt es doch bei ihm an andern Stellen nicht an Beispielen dafür, wie *burtu'âna* } ital. *portogallo* (s. übrigens, auch wegen innerarabischer Fälle, Spitta-Bey *Gramm.* S. 26; Willmore *The spoken Arabic of Egypt*[1] S. 27; der letztere hat u. a. *kabsûna* Kapsel, *tantana* = *tantilla* Band, aus dem Ital.). Zur Entscheidung dieser besondern Frage trägt wie ich denke der Artikel von zuaw. *lfit$_s$ian* (Olivier) nichts bei, so wenig wie bei šilḥ. zuaw. *lgirra* } span. *guerra* usw.; der mochte sich leicht an jedes umherflatternde fremde Wort ansetzen. Darum kann ich jene Zwiespältigkeit nicht begreifen die Stumme *Hdb.* § 40 aufstellt: ‚Manche fremden Nomina nichtarabischen Ursprungs kommen sowohl mit dem arabischen Artikel als ohne ihn vor; so sagt man neben *bĕllârĕž* Storch auch *lbellârĕž*; im ersteren Falle liegt direkte Aufnahme des nichtarabischen (griechischen) *πελαϱγός* vor, im andern Falle dagegen direkte Aufnahme der arabischen Fassung البلّارج.‘ Wenn auch diese lautliche Umgestaltung des griechischen Wortes sich ebenso gut innerhalb des Berb. wie des Arab. erklären lässt, so hat sie sich doch kaum zweimal, an getrennten Stellen vollzogen. Obwohl das Wort sich heute nur im maghr. Arab. findet, werden es die Araber doch im Ostmittelmeer von den Griechen entlehnt haben, oder stammt es aus byzantinischer Zeit? Im span. Arab. erscheint es, vielleicht von بلج schimmern beeinflusst (vgl. rumän. *barză* Storch, insofern es von einem Adj. ‚weiss‘ abgeleitet ist), als بُلَّوجة Pl. بَلَالِيج (Peter von Alcalá hat *bullúja* Pl. *bulúg*); und bei Abulwalîd, einem Cordobaer des 12. Jhrhs., als بلوغة; es kann aber auch *rl* zu *ll* assimiliert worden sein, denn in den Leidener Glossen steht بُرْلُوجة (umgestellt aus **bulurd$_ž$a?*). Die Hélot kennen noch

būlūdža بولوجة, wo sich offenbar *bū* = *abū*, eingemischt hat, der erste Teil von so vielen Zusammensetzungen, auch von Vogelnamen (bei *lūdža* dachte man wohl an لاج, 5. von Ort zu Ort wandern). Arab. *bellāredž, -ež* (*bellārdža, -ža*) trat mit dem Artikel ins Berb. ein; hier konnte es ihn leicht verlieren ohne durch den berb. ersetzt zu werden — es wurde als fremdes Wort gefühlt, aber, weil vierradikalig, nicht als arabisches. Im Šilḥ. lautet der Plural *idbellârež* nach STUMME *Hdb.* § 62; aber C. KAOUI bietet (*bellarež*:) *bellaržen*; des berb. Artikels bedient sich im Plur. das Zuawische: (*bellardž, bellirdž*:) *ibellirdžen*, und es ist hier das *i*- auch in den Sing. eingedrungen: *ibelliredž, iblirež* (OLIVIER). Ganz berberischen Zuschnitt hat mar.-maz. *abarraž* Pl. *ibarražen* (C. KAOUI unter drei Wörtern für Storch); der Stamm ist wohl zusammengezogen worden (vgl. b.-snus *bérrārež* DESTAING I, 250). Ich denke dass auch tuar. *ayellendžum* Pl. *iyellendžam* hierher gehört; es bedeutet nach MASQUERAY Storch, aber nach DUVEYRIER *Les Touâreg du Nord* S. 226 demoiselle de Numidie (ardea virgo). Im Süden scheint dieser Name nicht vorzukommen: BARTH *Reisen* V, 688 verzeichnet awelimm. *ualía* Storch.

Wichtiger als die Frage nach Art und Richtung der Entlehnung ist die ob überhaupt eine solche stattgefunden hat, ob nicht die augenfällige Übereinstimmung zwischen einem berb. und einem arab. Wort aus der hamitisch-semitischen Urverwandtschaft zu erklären ist. Das sicherste Kennzeichen für letztere ist das Vorkommen des Wortes in andern hamitischen Sprachen; die sonstigen Kriterien, vor allem das lautgeschichtliche harren noch der Feststellung. In manchen Fällen ist aber der Gedanke an Urverwandtschaft ganz ausgeschlossen, z. B. wenn BASSET (*Nöldeke-Fschr.* S. 442) nicht Recht hätte das berb. *ḍeger*[1] u. ä. werfen aus gleichbed. arab. طيّر herzuleiten; denn

[1] Die von BASSET früher (*Dial. berb.* S. 67) vertretene Ansicht dass hier *ḍ* (*ṭ*) vorn angefügt sei (vor berb. *ger* werfen), liesse sich keinesfalls durch den Hinweis auf die Hintenanfügung eines *ḍ* (*ṭ*) stützen welche in berb. *akerḍa* u. ä. Diebstahl, *amkereḍ* u. ä. Dieb (zu *aker*, *akur* stehlen) stattgefunden habe. Wenn STUMME gesagt hat, das *ḍ* (*ṭ*) sei hier unerklärt, so verhält es sich auch jetzt noch so. Ich

Form und Bedeutung des letztern sind sekundär, und eine Konvergenz beider Wörter nach rückwärts nicht vorstellbar. Nicht selten schwanken wir, für ein berb. Wort, zwischen mehreren arab. Quellen. Bei *alγam* usw. Kamel hat man begreiflicherweise an arab. جمل gedacht oder doch an das gleiche Wort einer andern semitischen Sprache. Die Einwendungen dagegen liegen auf der Hand, obwohl sie vielleicht nicht völlig unwiderleglich sind. Basset *Le nom du chameau chez les Berbères* (Verh. des 14. Orientalistenkongresses) hat daher *alγam* auf لغم aus dem Munde schäumen (vom Kamel) zurückgeführt und es ist in der Tat schwer von dem Zusammenhang zwischen beiden Ausdrücken abzusehen. Aber wie haben wir ihn aufzufassen? Zwischen dem arab. Verb und dem berb. Substantiv muss entweder ein arab. Substantiv oder ein berb. Verb stehen, und von keinem ist bisher eine Spur aufgezeigt worden. Eine Verlegenheit wie sie sich nicht gar selten für jeden einstellt der Entlehnungen nachgeht.

Zuweilen liegen die möglichen arab. Quellen für ein berb. Wort so nahe beieinander dass man sie kaum auseinander halten kann. Wenn Stumme im Glossar zu ‚*asijad* (صيّاد) Jäger' setzt: ‚auch *aṣijâḍ*; *ṣṣa̅ijâd*, *ṣṣa̅ijâ̂ḍ* (الصيّاد)', so scheint das Fehlen und das Vorhandensein des arab. Artikels den einzigen Unterschied auszumachen. Das ist aber nicht der Fall. Das Arab. hat das Verb *ṣād* jagen, in der 2. Form *ṣa̰ḭad*, davon *ṣa̰ḭād* Jäger. Das Berb. hat Verb und Nomen entlehnt und auch von dem entlehnten Verb selbständig das Nomen abgeleitet. Aber die beiden an verschiedenen Stellen geschöpften Nominal-

---

vermag nicht mit Basset an eine Stammerweiterung zu denken (sie findet sich ja nicht beim Verb selbst), sondern nur an den Antritt nominaler Suffixe, wenn diese auch sonst nicht nachgewiesen sind. Es haben gewiss eine Reihe solcher im Berb. bestanden von denen wir heute kaum noch Spuren wahrnehmen; vgl. besonders Stumme *Hdb.* § 58, 3. Das gruppenweise Auftreten von Endungen entscheidet freilich nicht allein, da die Möglichkeit nachträglicher Angleichung gegeben ist (so steht šilḥ. *amʿa̰iuḍ* Lerche vielleicht für **amʿa̰ied* } arab. *mʿa̰ḭied* feiernd, zum Feste beglückwünschend von عيد 2.). Eine weibliche Nisbenendung lebt fort im zuaw. *-ga*, z. B. *ḥmurga* Morgen-, Abendröte (Hu.), Nordlicht (Ol.) } arab. حمورة Röte; *ʿawudga*, *ʿawudia* Anbetung, von *ʿawed* } عبد; *δerga*, šawi *δerriia* Nachkommenschaft } ذرّيّة (vgl. *tʿabga*, šawi *tʿabbia* Last } تعبية, von *ʿabbi* } عبّى).

ausdrücke mussten — von einer etwa auf Verb und Nomen verteilten Tempoverschiedenheit der Lautbehandlung — ganz zusammenfallen, weil der Ableitungsvorgang in beiden Sprachen der gleiche war. Es wurde innerhalb des Berb. z. B. von *ezdem*, hab. *zeddem* Holz hacken *az(e)ddam* Holzhacker ganz ebenso gebildet wie innerhalb des Arab. von *gazar* (جزر), 2. *gazzar* schlachten *gazzār* Schlächter (mar. *gezzâr*, tun. *zäzzâr*; daher berb. *ag[e]zzar*, [šawi] *azezzar*). Hierbei drängt sich die Frage auf ob nicht etwa das Berb. diese ganze Nominalbildung selbst aus dem Arab. übernommen hat; man bedenke die Häufigkeit der arab. Handwerkerbezeichnungen (s. z. B. DESTAING I, 185 f.). Abseits zu stellen wären die Adjektive gleicher Form wie *asemmaḍ* kalt (Verb *esmeḍ*, hab. *semmeḍ*).

Fragezeichen anderer Art werden sich den folgenden arab.-berberischen Herleitungen zugesellen, die mir in den Wurf kamen während ich weit abliegenden Zielen zustrebte.

افعى (Pl. افاعى), *afʿa* (Pl. *afāʿī*) Viper, ähnlich im Äth. und Hebr. Ist äg. *ḥfʒw*, kopt. *hof* = *ḥfʒ-t*, kopt. *hbō*, *hfō* Schlange (ERMAN *Äg. Gloss.* S. 82) urverwandt damit? das Zeichen der Hornviper bedeutet im Äg. den Laut *f*. Die Vermutung dass gr. ὄφις aus einer semitischen oder hamitischen Sprache entlehnt sei, scheint noch nicht endgültig beseitigt. Im span. Arab. zeigt sich das Wort schon etwa seit dem 12. Jahrh. mit dem Anlaut *i̯*-: *i̯afʿa* (Pl. *i̯ifāʿa*), bei PETER VON ALCALÁ u. ‚serpiente': *yáfaâ* (Pl. *yfáâ*). Zu dieser Form könnte berb. *ifiγa* Schlange gestellt werden; aber dies ist nur aus Tuat und Gurara belegt (*JA* '87, II, 427); andere Mundarten und zwar in weiter Verbreitung bieten *ef-*, *if-*, *fiγar* (zenaga *au̯ogör*; BASSET *Loqmân* S. 301 trennt aber dies *u̯ager*, wie er schreibt, von *fiγar* S. 286). Im maghr. Arab. verwächst nicht selten der Artikel *l-* mit dem Substantiv, ein Vorgang der innersprachlich sein kann, wie der entsprechende im Romanischen, aber auch auf berb. Einfluss beruhen; vgl. darüber A. FISCHER *Marokk. Sprichw.* Nr. 28 (die ich jetzt nicht selbst einsehen kann); DOUTTÉ *MSLP* 12, 362 N. 119; MARÇAIS *Le d. arabe de Tlemcen* S. 20.[1]

[1] Das Gegenstück dazu ist der Schwund von anlautendem *l*, der aber wohl nur bei Lehnwörtern vorkommt (MARÇAIS *MSLP* 14, 104); ich erinnere noch an

So ist denn im maghr. Arab. *lefʿa* (Pl. *lefaʿ*) Viper üblich, auch darüber hinaus, im Maltaschen, das ja nach Stumme sich an das Syroarabische anschliesst: *lifʿa* (nicht im äg. Arab., wo *efʿa* gilt). Damit steht im Einklang berb. *lafʿa, lefʿa* u. ä.; südwestoran. *alfaʿi* Pl. *ilfaʿien* (*JA* '85, II, 370) ist aus dem alten arab. Plur. gewonnen. Daneben aber findet sich ein Substantiv gleicher Bedeutung, welches Basset *Loqmân* S. 309 (rif. *talefsa*) ganz von dem arab. Lehnwort S. 363 trennt, und das mannigfache Formen aufweist: mzab. wargla *talefsa* (Basset *Zenatia* I, 98), zuaw. *ϑalefsa* (Olivier), *talafsa* (Huyghe), aʿšaša, b.-ḥalima *(ϑ)alefsa* (Basset *Zenatia* II, 115), rif. *ϑarefsa*, dž.-nef. *telifsa*, ghedam. *tulifsa*, rif. *tafsa* (*JA* '83, I, 301), šilḥ. *talefsa* (ebend.), rif. *álefsiu*, w. *ϑálefsa* (Sarrionandia S. 127), b.-snus *álĕfsiu*, w. *ϑálĕfsa* (Destaing I, 179), mzab. *alefeϑ* (Masqueray *Comparaison* usw. 1879 u. ‚serpent'). Das *-s-* kann uns nicht hindern dieses Wort dem früher besprochenen gleich zu setzen; aber wie ist es zu erklären? Natürlich nicht mit Belkassem *Cours de l. kabyle* S. LXXXV als aus dem ʿAin entstanden, welches vielmehr ganz geschwunden zu sein scheint (vgl. *amguđ, ayedui* } جذع folg. Seite). Ich sehe nur zwei Möglichkeiten. Entweder steckt in dem *-s-* ein Ableitungssuffix (vgl. قَاعُوسٌ serpens Freytag, und s. unten S. 378f.) oder es hat sich irgend ein andres Wort eingemischt, das freilich erst gesucht werden müsste. Dazu besässen wir eine gute Analogie. Arab. طبق Schüssel hat zuaw. *tabaqit* (*ϑabaqiϑ* Ol.) dass. (statt *ṭabaqit*; s. oben S. 357) ergeben; vielleicht unter dem Einfluss von franz. *baquet* mit dem es auch begrifflich sich deckt. Daneben steht zuaw. *tabaqsit* (*ϑabeqsiϑ* Ol.) mit unwesentlichem Bedeutungsunterschied; und das beruht auf der Vermischung von *tabaqit* mit dem Synonym arab. تبسى, طبسى (aus dem Türk.), welches Huyghe im *Dict. fr.-chaouia* als dieser berb. Md. angehörig bucht: *tebsi* Pl. *tbasi*. Man vergleiche auch zuaw. bougie *ϑabeḫsisϑ* frische Feige neben guraja *ϑibeḫaien* dass. Plur. (*JA* '85, I, 165).

---

ankūš } rom. *langosta* usw. (Simonet S. 17) und *ubra* = *lobra* } span. *lobarro*, *róbalo* (Simonet S. 313; vgl. siz. *lúvaru* usw. *Ztschr. f. rom. Phil.* '07, 643).

جُرَذٌ (Pl. جُرْذَانٌ), jünger جِرْذَوْنٌ Feldratte, Feldmaus (s. HOMMEL *N. der Säugetiere b. d. südsem. V.* S. 337. 364 f.). Das äg. Arabisch besitzt das Wort; wenigstens verzeichnet es so HARTMANN (nicht SPIRO, NALLINO usw.) als *girdôn* (Pl. *garâdîn*), HOMMEL a. a. O. als (Pl.) *gurdân*. Auch das Maltasche: *dźurdien*. BEAUSSIER gibt ‚جرد s. m. et coll. . . . rat (Est), raton[1], mangouste (Sah.)‘. Die HÉLOT und LERCHUNDI haben es nicht. DUVEYRIER *Les Touâreg du Nord* S. 225 führt *dźird* als den arab. Ausdruck für ‚rat rayé, mus barbarus‘ an (aber auch er für Ratte das allgemeine *fār*). Davon stammt doch nun ohne Zweifel berb. *aγerda, aγerδa* Ratte, Maus (vgl. *Berb. St.* I, 263), obwohl es BASSET *Loqmân* S. 278 unter die echtberb. Wörter stellt und auch STUMME fremden Ursprung nicht anmerkt. Die Vertretung des *g* durch *γ* darf nicht befremden. In drei von den vier Fällen wo nach BASSET *Dial. berb.* S. 42 f. *g* ein *γ* vertritt, dürfte ersteres das Ursprüngliche sein: in *agmar* Pferd, *agris* Eis (auch *adźris*), *amguδ* Zweig. Im letzten vermute ich wenigstens arab. جذع Strunk der Palme, welches auch (= جدع) junges Pferd oder Kamel bedeutet und wie zuaw. *adźδʿaṷn*, so dž.-nef. *aγedui* Füllen zu Nachfolgern hat. Für den Übergang des *g* in *γ* darf berb. *iγiδ, iγid* Ziegenböckchen selbst dann angeführt werden wenn es mit gleichbed. arab. جدى, hebr. גְּדִי, phön. גדא usw. urverwandt ist, was wegen berb. *taγaṭṭ* Ziege nicht ganz unwahrscheinlich. Sonst gibt es noch hinlängliche Belege für den Wechsel zwischen *γ* und *g*: *ismeγ* = *ismeg* Neger (BASSET *Rif* S. 10 = 80), *tegerdumt* = *tiγardemt* Skorpion (*JA* ’85, I, 193) usw. Es liegt übrigens noch eine jüngere Entlehnung des arab. Wortes vor, und zwar in zuaw. *izirdi* (OLIVIER), šawi *zirda*, mag nun das franz. ‚raton‘, welchem es gleichgesetzt wird, irgend eine Rattenart oder den Ichneumon (s. oben) bezeichnen. Mit dem arab. Wort scheint mir auch somal. *dźīr*, sowie mehri *dźirêt* zusammenzuhängen; JAHN stellt letzteres zu *dźirú* vorbeigehen = arab. جَرَى laufen. *Dźird* dürfte zu جرد, גרד, ?אגּ schaben, scharren (vgl. אגּוֹז Biber) gehören wie

[1] Bedeutet hier *raton* wirklich so viel wie *rat de Pharaon* Ichneumon? Gewiss ist es nicht in diesem Sinne von C. KAOUI genommen, welcher es mit šilḥ. *taγuda eγakal*, mar.-maz. *taγuda n γašal* (Erdmaus?) übersetzt.

arab. فار, Maus, Ratte zu فأر ausgraben. Herm. Möller *Sem. und Indog.* I, 365 frägt ob das arab. Wort nicht durch ∂ erweitert worden ist, um es mit sanskr. *girí-š* Maus, lat. *glīs* Haselmaus vergleichen zu können. Hält man den ausl. Dental fest, so wird man an slaw. *krъtъ* usw. Maulwurf erinnert (vgl. ital. *topo*, *-a* Maus, Ratte = *talpa* Maulwurf).

جنّة Garten, dann Paradies. In ersterer Bedeutung wird die angegebene Wortform durch جنان verdrängt. Das Berb. hat beide Formen und Bedeutungen angenommen: *dᶻnan* usw. Garten und *dᶻennet* usw. Paradies. Aber das arab. Wort steckt noch in einem dritten berb. Wort, dem für Himmel. Gilt in unsern Sprachen *Himmel*, *caelum* usw. zunächst in natürlichem Sinne und wird erst ins Religiöse übertragen, so ist mit dem arab. جنّة innerhalb des Berberischen das Umgekehrte vorgegangen. Wenn die Vorkämpfer des Islam nach oben wiesen um den Fremden, waren es nun Christen oder Heiden, den Himmel Muhammeds anzupreisen, so nahmen diese das Wort in dem weiten Sinne den ihr Sprachgebrauch nahe legte. Dass die Berbern ursprünglich ein anderes Wort für Himmel i. w. S. besessen haben als das heute übliche, bezeugt das Kanarische. Es befestigte sich aber dann جنّة auch in dem religiösen Sinne; es wurde also gleichsam zweimal ins Berb. aufgenommen. Dieser Verschiedenheit der Bedeutung entspricht die Verschiedenheit der Form, die aber im allgemeinen keine sehr starke ist. Mit der früheren Entlehnung verbindet sich der berb. Artikel; so heisst z. B. im Šawi und zu Ghedames der Himmel *adᶻenna*, das Paradies *eldᶻenna*, aber auf Džerba dieses *iženni* (*JA* '83, I, 292). Während hier ج auch für das erste Wort mit dem jüngeren Laut auftritt, bleibt es anderswo als Guttural, z. B. zuaw. *igenni*; wiederum steht im Tuareg neben *adᶻenna* Himmel als lautlich vorgeschrittenere Form *elhennet* Paradies (*h* } *ž* } *dž*). Im wesentlichen deckt sich dieses *igenni* usw. begrifflich mit dem arab. سما. Dass beide auch auf den christlichen Himmel bezogen werden, ist weniger bemerkenswert als dass sie gern als Ausdruck für eine besondere Himmelserscheinung dienen. Von einem starken Regenguss heisst es arab. طاح السما على الارض der Himmel fiel auf die Erde (Beaussier), und wörtlich ebenso

kab. *iγli d igenni γef ϑmurϑ* (z. B. BELKASSEM *Cours de l. kab.* S. 83). In der Bed. Regen neben der: Himmel wird bezeugt tuar. *agenna, adženna, aženna* (C. KAOUI; MASQ.; MOT. u. a.) b.-ḥalima *aženna* (*JA* '87, II, 424), aber auch wie wir sagen: tuar. *aman en aženna,* tuat, gur. *aman uženna* Wasser des Himmels (*JA* '83, I, 340; '87, II, 424); und in der Deminutivform: mzab. *tažennut*[1], *tadžennuit, tiženniut* (BASSET *Zenatia* I, 83; *Dial. berb.* S. 65) neben *ažennu*[1] Himmel (*JA* '85, I, 157); das gleichbed. b.-menacer *ennuuϑ*, ait-ḥalfun *ϑennuuϑ* (*JA* '85, I, 188) ähnelt nur zufällig, es kommt von arab. النوء *ennu* der Regen (dessen — im Sinne von: es regnet — sich auch die letztere Mundart bedient). Ferner bedeuten Luft (neben Himmel): tuar. *agenna* (C. KAOUI), mar.-maz. *iženna,* šilḥ. *igenna* (C. KAOUI), tarud. *iginna* (BASSET), und so besonders in der weibl. (demin.) Form: tuat, gur. *tižennaṷ* (*JA* '87, II, 400; aber Himmel: *aženna*), mzab. *tužinist* (BASSET *Zenatia* I, 37). Dem tuar. *agenna, adženna, aženna,* mzab. *tažennut* eignet auch die Bed. Wolke; ebensowie dem ghedam. *tidžnaṷ*[1], welches dem Plur. zuaw. *tignaṷ* von *tignut*[1] Himmel (OL.; HUY.; BASSET *Loqmân* S. 305) entspricht. Man bemerke endlich die adverbialen Ausdrücke tuat, gur. *suženna* (*JA* '87, II, 415), rif. *guženna* (BASSET *Loqmân* S. 305) oben, šilḥ. *arigenṷan* (STUMME) empor, eig. himmelwärts, ganz wie arab. فى السما (BEAUSSIER). Es gibt nun aber Formen die mit den angeführten gleichbedeutend und ihnen auch sehr ähnlich sind und deren Zuordnung zu ihnen doch gewissen Bedenken unterliegt. BASSET *JA* '83, I, 335 setzt neben das *aženna* der SO.-Tuareg, der Kel-Wi das *ašenna* der SW.-Tuareg, der Awelimmiden. Die letztere Form stammt aus BARTH *Reisen* V, 674 (*aschínna*; aus anderer Quelle gibt BASSET *JA* '87, II, 451 als awel. Wort für Himmel *adennek*, eig. das Blaue), welcher verschiedene awel. Formen mit *sch*, also *š* = sonstigem *ž* oder *z* verzeichnet, so *ašikke* morgen, *ašínkat* Gazelle, *tašdait* Dattelpalme, *íšed* Esel, *ešínge* Feind, und an dieser Lautentsprechung (deren auch BASSET *Dial.*

[1] Das *-u-, -u, -ṷ* stammt aus dem Plur.: mzab. *iženṷan*, zuaw. *igenṷan*, šawi *idženṷen*, zenaga *guṷen*; s. *Berb. Stud.* I, 257 ff. Den begrifflichen Unterschied der doch im Zuaw. zwischen *igenni* und *tignut* bestehen muss, kenne ich nicht.

berb. S. 32. 37 gedenkt) können wir eigentlich nicht zweifeln, da *išed* auch von Basset selbst aufgenommen worden ist und *ašenkeḍ, ašenǧi* sich in der Md. der Ahaggar, der NW.-Tuareg finden (*JA* '87, ii, 446. 453); insbesondere möge man sich an die mundartlichen Wandlungen des alten berb. Stammnamens erinnern: *amaziγ, amažeγ, amašeγ*. Aber wie verhält sich nun zu *aschínna* Himmel das ebenfalls bei Barth a. a. O. S. 676 gebuchte *adjínne* Regen? Wollten wir etwa in diesem besondern Fall die dem Deutschen geläufige ungenaue Umschreibung von *ž* erblicken (Basset a. a. O. S. 444 Anm. 2 sagt in der Tat dass Barth nicht bloss franz. *ch*, sondern auch franz. *j* mit *sch* wiedergebe), so warnen uns davor wiederum das *asinna* Wolke[1] der B. Menacer (*JA* '85, i, 180) und das *asina* womit (neben *aženna*) Huyghe *Dict. fr.-chaouia* das franz. ‚ciel, la région supérieure' übersetzt. Es führt uns dies zur Vermutung dass neben dem aus dem Arab. stammenden Wort für Himmel ein ähnlich lautendes alteinheimisches vorhanden war, und sie dürfte bestätigt werden durch zuaw. *asigna, asignu* (Olivier; Basset *Loqmân* S. 305 unter GN), *asigna* (Pl. *asugna* Huyghe, der *asignu* in einer ganz abliegenden Bedeutung kennt), šawi *asigna* koll., mar.-maz. *asegno* (Pl. *isogna*) Wolke (dazu das Verb: zuaw. *signu* Perf. *isagnu* bewölkt sein), die eine Vermischung von *sin-* und *gen-* darzustellen scheinen. Wie immer man über die zuletzt besprochenen Wortformen denken mag, Basset und Stumme hätten *agenna, igenni* usw. nicht für echtberb. halten dürfen. Man kann doch nicht annehmen dass ihnen das arab. جنّة hier nicht gegenwärtig war; freilich hätte es Basset *JA* '83, i, 292 f., wo er auch *iženni* Paradies anführt, ausdrücklich ablehnen müssen wenn er an kanar. *achaman* Gott und *achano* Jahr erinnern wollte. Und ebenda S. 310 verweist er nur wegen der verschiedenen Bedeutungen von *aženna* usw. auf Newman *Libyan Vocabulary* ('82) S. 187; hier aber heisst es auch: ‚Arabic *Jenna* „garden (of Eden)", gives the moral sense of Heaven; but *Agenna, Ajenna,* seem only to take the physical sense Sky. Yet since in Haūssa Heaven is *Alitxana* [damit ist wohl

[1] Sehr merkwürdig ist der Plur. dazu: *isnina*, welcher an das arab. سنين von سنة Jahr erinnert.

gemeint *ald͡ȝana*?], evidently for *Eljenna*, I conclude that the Libyan *Ajenna* is an Arabic importation.‘ Schon vorher hatte MASQUERAY in seiner Vergleichung des Zenaga mit dem Šawi und dem Mzabischen ('79) SA S. 27 Anm. 4 gelegentlich des zen. *gunuen* Himmel, wobei er an arab. جنون Genien dachte, gesagt: ‚Il s'écarte très-sensiblement du mot usité chez les autres Berbères, *djenna, guenna*, qui d'ailleurs est, lui aussi, un mot arabe ou du moins un mot commun aux deux langues dès l'origine.‘ Sollte nicht saho *agánnā* Höhe, oben (*agánna-kō* von oben; REINISCH bemerkt nichts dazu) zu *gánnat, d͡ȝánnat* Paradies in demselben Verhältnis stehen wie die entsprechenden berb. Wörter zueinander?

حصان alt Vollblutpferd, vulgärarab. das gewöhnliche Wort für Pferd (s. HOMMEL *N. der Säugetiere* S. 39. 65), so nach BEAUSSIER in Tunesien und im Osten; LERCHUNDI hat es nicht (u. ‚caballo‘). *Ḥiṣān* (*ḥaṣān, ḥuṣān, ḥṣān*) ist von den Berbern als Plural gefasst und mit *i-isan, i-i̯isan, e-i̯i̯isan, īsan* (nur die Kel-Wi bringen hier die bei ihnen sehr beliebte Endung *-at-in* [s. *Berb. Stud.* I, 252] an: *isatin*; die Zenaga sagen: *išu*) wiedergegeben worden; daraus dann der Sing. gewonnen: *a-is, a-i̯is, i-is* (*iši*).[1] Die beiden arab. Laute die hier das Berb. abgeändert hat, sind *ḥ* und *ṣ*. Beide gelten nicht für echtberb. Bezüglich des erstern sagt BASSET *Dial. berb.* S. 56: ‚Le *h*', comme le *â*, n'existe en berbère que dans les mots étrangers, ou comme affaiblissement d'une autre gutturale.‘ Anl. *ḥ* des Arab. scheint im Berb. zuweilen geschwunden zu sein; doch sind die Belege welche NEWMAN und Andere dafür geben, zum grössten Teil nicht annehmbar.[2] Sicher ist nur die Gleichung berb. *il(e)f* Wildschwein = arab. حلّوف. BASSET (*Notes sur le Chaouia*) *JA* '96, 386 f. Anm. 24 sagt von

[1] Wirklich im Plural ist ein berb. Tiername ins Arab. übergegangen: *ifker* (*ifšer, iχfer*; zenaga *fireš* FAIDH. [*iršigi* BASSET *Loqmân* S. 249], sodass zwei Metathesen der Konsonanten vorliegen: 213, 132) Schildkröte; allerdings auch mar.-arab. *efkīr, afker*, aber allg. maghr.-arab. (auch malt.) *fekrūn* (Pl. *fekāren*), aus dem Pl. *(a)fakrān* = berb. Pl. *ifekran* entwickelt. Wiederum berb.: wargla *fekrun*, zuaw. *ṭafekrunt*.

[2] Der Schwund von *ḥ*- in zuaw. usw. *eṭṭef* nehmen } arab. خطف ist auch mir nicht unwahrscheinlich. BASSET *Loqmân* betrachtet ersteres als echtberb. (S. 275), während er auf letzteres b.-men. *ḥδef* bezieht (S. 346).

ersterem: ‚C'est sans doute de ce mot que vient l'arabe algérien حلوف.' Aber dieses Wort ist nicht bloss maghrebisch, es ist auch in Ägypten und Syrien bekannt und kann somit nicht aus dem Berb. entlehnt sein; entweder sind beide Wörter urverwandt oder das berb. — und das ist mir das Wahrscheinlichere — stammt aus dem Arab. Übrigens hat sich das *ḥ* von حصان in ein paar berb. Formen erhalten, wenn auch nicht als *ḥ*. Das Šawi hat nach Huyghe: *ies* Pl. *iǵsan* (Vorr. S. V heisst es: ‚*ǵ* tient le milieu entre *g* et *h*'); Mercier *Le Chaouia de l'Aurès* S. 4 schreibt: *iis* Pl. *iχsan* (das *χ* drückt das ‚*k* doux' aus, welches ebenso laute wie das *ch* im deutschen *welcher* — vgl. *Berb. Stud.* I, 245 Anm.). *Iis* steht nicht wie Mercier glaubt, für **iχs*, sondern für **i-ḥis*; nur im Plur. ist der Stammvokal geschwunden. Eine rifische Md. ersetzt dieses *ḥ* durch *š*: *iššan* (Basset *Rif* S. 105). Was das *ṣ* anlangt, so sagt Basset *Dial. berb.* S. 30: ‚Le *ç* (ص) est excessivement rare en berbère où il ne paraît pas avoir existé à l'origine.' Indessen wenn eine Sprache von Haus aus *ṭ* und *ḍ* besitzt, so ist es nicht allzu wahrscheinlich dass ihr einmal *ṣ* und *ẓ* gefehlt haben, und man ist sogar geneigt das Vorhandensein des letztern in einigen maghr.-arab. Mdd. auf den Einfluss des Berb. zurückzuführen (s. Marçais *Le d. arabe de Tlemcen* S. 15). Jedenfalls lässt sich diese Frage nicht ohne Beihilfe des Ägyptischen und Kuschitischen entscheiden. Für unsern Fall wird es aber genügen auf die nicht seltenen Beispiele von berb. *s* } arab. *ṣ* hinzuweisen, wie šilḥ. *aḫors* Ring } خرص; *ssmar* Thau } الصمر; *ssiniịa* Kaffeebrett } الصينيّة (Stumme). Ist meine Erklärung richtig, so gehen die Berbern desjenigen Wortes verlustig das man ihnen als ursprüngliches für Pferd zuerkannt hatte: *ais*. Denn *ʿaụd(iu)* kommt aus dem Arab. (s. oben S. 360); *aγedui* Füllen ebenso (s. oben S. 366); *tagmart* Stute aus dem Lat. (s. *Berb. Stud.* III). Der Plur. zu dem letzten Wort: *tiγallin*, sowie *teγalliϑ* Maultier, welche Basset *JA* '85, I, 172 zusammen mit *aγiul* Esel von einem Stamme *γl* mit der Bed. von Reittier überhaupt ableiten möchte, schliessen sich mir zufolge an arab. خَيْل (koll.) Pferde an. Beispiele für den innersprachlichen Wechsel zwischen *ḫ* und *γ* gibt Basset *Dial. berb.* S. 45. 54 (denen hinzuzufügen *γasais* Erniedrigung }

خسايس BASSET *Loqmân* S. 346) und *-i̯l-* würde, was ich augenblicklich nicht belegen kann, zu *-ll-* geworden sein. Rif. *aerzim* (*JA* '83, I, 292) und mar.-maz. *amektar* Pferd haben wenigstens einen entschieden arab. Anstrich. Eher könnte man tuar. (taitoq) *tibedžau̯t* Stute für altberb. halten, jedoch schwerlich in dieser Bedeutung; nach BASSET *JA* '87, I, 449 gilt tuar. (ahaggar) *abegau̯*, w. *tibegau̯t* von einem schlechten Pferd, und er stellt es mit Recht zu dem *abeggi, abaggi* das in den verschiedenen tuar. Mdd. den Schakal bezeichnet; er hätte dazu noch vergleichen sollen tuar. (awel.) *ibégge* Pferd von geringerer Güte bei BARTH *Reisen* v, 684 (ebenda S. 686: *ebég* Pl. *ebeggán* Schakal). Diese sprachlichen Tatsachen sind keine Beweise gegen das Alter der libyschen Pferderasse, sondern nur für das Alter der arabischen Pferdezucht.

قول Pl. اقوال Wort, Rede. Dieser Pl. hat meines Erachtens den gleichbed. berb. Sing. *au̯al*, das sonst für echtberb. gilt, ergeben, eben sowie die gleichbed. dinka *u̯el* (Pl. *u̯öl*; dazu das Verb *agu̯öl* ‚Dialekt, eig. in einer fremden Sprache reden‘ MITTERRUTZNER), barea *u̯âl* oder *u̯ol* (+ *ai* machen { *u̯ol-ai* sprechen), kunama *aûrā* (oder dies vom weiblichen Sing. arab. *qau̯la*?). Von *au̯al* ist abgeleitet *sau̯al* (*sau̯el*, *sau̯l*) sprechen, singen, rufen (s. STUMME *Hdb.* § 113 S. 70). Daneben steht *siu̯el* (*siul*); wie verhält sich diese Form zu jener? Es gibt Mundarten die sich nur der einen oder der andern bedienen — diese Verallgemeinerung ist etwas Sekundäres; und es gibt Mundarten in denen *sau̯al* die Gewohnheits- oder wie STUMME sagt, Habitativform zu *siu̯el* ist — das ist das Ursprüngliche. Also z. B. zuaw. *siu̯el* (Perf. *isau̯el*), hab. *sau̯al*, gegenüber von šilḥ. *sau̯al*, hab. *tsau̯al* und šawi *siu̯el*, hab. (auch) *tsiu̯el*. Die verschiedene Vokalisierung beruht auf einer festen Regel; vgl. zuaw. *sifeg* fliegen lassen, *simes* beschmutzen, *zizzel* laufen lassen usw.: *safag, samas, zazzal* gewohnheitsmässig fl. l., b., l. l. usw. Die ‚Grundform‘ wird dargestellt durch *afeg* fliegen, *ames* schmutzig sein, *azzel* laufen usw. Dem Schema gemäss wäre *sau̯al* eine doppelt abgeleitete Form, in der wirklichen Sprachentwicklung ist es, wenn auch nicht die Grundform schlechtweg, so doch die verbale (denn wenn *au̯al* Verb wäre, so müsste *sau̯al* be-

deuten: sprechen lassen). Diese Feststellung ist nicht unwichtig, denn es handelt sich nicht um ein einmaliges Vorkommnis. Wenn in einer Sprache ein neues wandelbares Wort auftaucht, vor allem wenn ein solches aus einer andern Sprache übernommen wird, so geschieht das in einer bestimmten Form, aber nicht notwendigerweise in derjenigen welche in dem Bilde zuoberst steht in dem unsere grammatischen Vorstellungen gefestigt sind. Das Sachliche macht sich auch hier geltend. So können die Ausdrücke für Dinge die meistens zu mehreren auftreten, im Plural entlehnt werden, so die für Tätigkeiten die meistens in der Wiederholung auftreten, in der Gewohnheitsform. An das eben besprochene Wort schliesst sich demnach das folgende innerlich an.

قرأ span. *qará'*, äg. *qárā*, maghr. *qrā* er hat gelesen ergibt im Berb. die Gewohnheitsform, und zwar liegt in den einen Mundarten die ältere Aussprache, in den andern die jüngere zugrunde: zuaw. *qar*, šilḥ. *qrå*. Daraus hat man die ‚Grundform' *γer* gewonnen, nach dem Verhältnis der 7. HANOTEAUschen Form zur Grundform (Verdopplung des ersten Konsonanten, wobei *γγ* zu *q* wird, und Verwandlung des *e* der letzten oder einzigen Silbe in *a*), z. B. zuaw. *eggar* von *ger* werfen, *qaz* von *γez* aushöhlen (den Boden). Da das arab. Wort auch hersagen, ausrichten u. ä. bedeutet, so dient zuaw. *qar* als Gewohnheitsform noch zu *ini* sagen, nennen; im Šilḥ. bedeutet auch die Grundform *γ*ᵒ*r*, *γar* rufen wie lesen. BASSET und STUMME haben dieses Verb für echtberb. gehalten; doch finde ich eben noch dass in dem von BASSET herausgegebenen Nachlass MOTYLINSKIS I. *Gramm. et dict. fr.-touareg* ('08) S. 193 zu *aγer* lesen der arabische Ursprung bemerkt wird.[1]

Es gibt schließlich eine Gruppe arabischer Lehnwörter des Berberischen welche ganz abgesehen von ihren Bedeutungen durch

---

[1] Ich erwähne bei dieser Gelegenheit dass STUMME auch bei šilḥ. *γŭlį*, *γli* emporsteigen die arab. Herkunft verschweigt, welche BASSET *Loqmân* S. 358 f., auch für rif. *'alu*, angibt. Hieher hätte vielleicht noch kab. *ali* gehört, das ebenda S. 307 unter den echtberb. Wörtern steht, sowie tuar. *adž* (MASQ.), *aγer* (MOT.), rif. *ari*; doch ist Urverwandtschaft fast wahrscheinlicher.

ihr blosses Vorhandensein ein wichtiges geschichtliches Zeugnis bilden. Genauer gesagt, durch ihr Vorhandensein auf einem gewissen Gebiet, nämlich den kanarischen Inseln, deren alte Bewohner, die Guanchen eine nun seit Jahrhunderten erloschene berberische Mundart (wiederum mit örtlichen Verschiedenheiten) redeten. Was uns die europäischen Entdecker und Eroberer über die Kultur dieser Guanchen berichten, zeigt sie uns von arabischem, aber auch von christlichem Einfluss unberührt, sodass sie sich von ihren festländischen Verwandten vor deren Islamisierung und Christianisierung abgetrennt haben müssen. Dass aber arabische Seefahrer mehrfach die Inseln berührt haben, ist an sich wahrscheinlich und wird durch gewisse Mitteilungen der Geschichtschreiber bestätigt. Schon vor der bekannten Entdeckungsreise der *Mayrurīn* (der Getäuschten), welche zu Anfang des 12. Jhrhs. von Lissabon aus stattfand, hatte laut IBN-EL-KUTHIA [*Qūṭīịa*] aus Cordoba (10. Jhrh.) ein Ben Farruk eine solche mit 130 Mann unternommen; er traf auf den Kanarien Landsleute, die mit den Einwohnern in gutem Einvernehmen lebten (BERTHELOT *Antiquités canariennes* 1879 S. 31 f.). Aus dieser Nachricht dürfen aber keine sehr gewichtigen Schlüsse gezogen werden, und ebensowenig lässt sich, wenn man auf Grund des Typus und der Sitten der alten oder der neuen Kanarier, sowie der Schädelfunde eine Zusammengesetztheit dieser Bevölkerung mit Recht angenommen hat, die Grösse des etwaigen arabischen Anteils mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmen. Indessen enthält das Kanarische unverkennbar arabische Wörter, d. h. solche die nicht bloss semitisch sind, sondern kaum aus einer andern semitischen Quelle geflossen sein können, und daraus ergibt sich dass noch nach dem 7. Jhrh. irgendwelche Verbindung zwischen dem Festland und den Inseln stattgefunden hat. Vielleicht — die Beschaffenheit der von mir zu besprechenden Wörter führt mich darauf — kamen nicht Araber selbst herüber, sondern mehr oder weniger arabisierte Berbern und zwar auf der Flucht. Schon in dem grossen Werke welches BERTHELOT in Gemeinschaft mit BARKER-WEBB herausgab: *Histoire naturelle des îles Canaries* und zwar im 1. Teil des 1. Bdes. (1842), weist er auf die arabischen Bestandteile im Kanarischen hin;

freilich enthält die S. 225 gegebene Liste ganz Unsicheres, wenn nicht Unmögliches. Von den Personen- und Ortsnamen tragen allerdings viele ganz arabisches Gepräge (s. ebenda S. 228); in den beiden Klassen ist ein anlautendes *Ben-* erstaunlich oft vertreten. Es schwebt mir auch vor dass ich irgendwo auf die Form *Bafomet* gestossen bin. Auf wunderliche Gedanken könnte *alcorac, acoran* Gott bringen wenn so richtig geschrieben ist; wir finden aber in diesem Sinne auch *achoran* und *achahurahan*, sowie mit der Bed. Mensch: *coran*. Solche Varianten in Form und Bedeutung sind es die uns die wissenschaftliche Verwertung des verhältnismässig reichen von BERTHELOT zusammengetragenen Wortschatzes erschweren; ein Prodromus der die Zuverlässigkeit der mannigfachen Überlieferung gründlich untersuchte, wäre vonnöten, ist aber nicht zu erhoffen. BERTHELOT hat zwar im allgemeinen viel Fleiss und Sorgfalt aufgewandt; aber er ist doch in manche Versehen verfallen und hat sich manche Freiheiten erlaubt. Es ist nun auch keineswegs meine Absicht alles vielleicht oder wahrscheinlich Arabische im Kanarischen aufzuspüren und zu behandeln, ich beschränke mich vielmehr auf zwei Wörter die auch dem festländischen Berberisch eigen sind und von denen wenigstens das eine ein besonderes Interesse einflösst, daher eine etwas umständliche Besprechung erfahren wird.

Grüne Feigen hiessen auf Canaria, nach VIERA, *arahormaze*, nach GALINDO, *achormaze* oder *-se* (BERTH. S. 186. 218). Der Schotte G. GLAS hat darin zutreffend das šilḥ. *arkarmuse* erkannt. Echtberb. ist dieses aber nicht, sondern geht zurück auf arab. كرم *karm, karma* Weinstock, welches im Maghr. auf den im Stamm und Blatt nicht unähnlichen und jedenfalls kulturell verschwisterten Feigenstock übertragen worden ist. Dass das semitische Wort ursprünglich eine allgemeine Bedeutung gehabt hat (hebr. כֶּרֶם Garten und Weingarten, syr. ܟܪܡܐ Weingarten und Weinstock, äg. *kȝnw*, spät *kȝmw*, kopt. *gōm* Garten ERMAN *Äg. Gloss.* S. 136; vgl. HERM. MÖLLER *Sem. u. Indog.* I, 167), kommt wohl für das maghr.-arab. Wort nicht in Betracht. Der eigentliche arab. Ausdruck für den Feigenstock ist شجرة تين (تين koll. Feigen); beide Ausdrücke im Sinne des letztern

verknüpft finden sich *JA* '43, II, 220 Z. 6: (alg.) كرم تين; wo der erstere gleichsam das Genus bezeichnet wie unser *Rebe* (vgl. كرمة شايكة dornige Rebe = smilax aspera DOZY). Von diesem *karm* ist nun abgeleitet das maghr.-arab. *karmūs* koll., *karmūsa* ind. Feige, insbes. trockene (frische Feige كرموس خضرى BEAUSSIER). Wenn DOZY dies Wort als berb. bezeichnet, so kann sich das nur auf das Suffix beziehen, das aber im Berb. nicht ohne weiteres erkennbar ist. Das Berb. besitzt ein deminutives *-š*, welches sich zunächst in den weiblichen und deminutiven Substantivformen *t(ϑ)* — *t(ϑ)* einstellt, also die Verkleinerung entschiedener zum Ausdruck bringt (vgl. BELKASSEM *Cours de l. kab.* S. XCI f.; BASSET *Man. de l. kab.* S. 58 f.; *Dial. berb.* S. 65 f.; DESTAING I, 178); so:

šawi *timmi-št* (HUYGHE), *hemmi-št* (MERCIER S. 9) Mündchen, von *imi*
zuaw. *tamummu-št* (HU.), *ϑamemmu-š* (OL.) Pupille, von *tamumu* dass.
zuaw. *tabru-št* (HU.) Stückchen, neben *tabru-it.*

Nach Konsonanten tritt *-eš* ein, auch sonst zuweilen:

zuaw. *taḍaḍ-ešt* (šilḥ. *taḍâṭ-ṭ*) kleiner Finger, von *aḍaḍ*
b.-iznacen *ϑáqĕnenn-ešϑ* (DESTAING = b.-snus *ϑáqĕnenn-iϑ*) Kaninchen, zu zuaw. *agunin* usw. dass.
b.-iznacen *ϑázelmumm-ešϑ* Eidechse; s. oben S. 359
b.-snus *ϑíns-ešt* Igelchen (DESTAING), von *ịẹnsi*
zuaw. *ϑabrur-ešt* Hagelkorn (BASSET), von *abruri* Hagel.

Das *-š* nimmt auch die Stelle des auslautenden Konsonanten ein, besonders wenn dieser ein Nasal ist, so:

zuaw. *ϑamδu-šϑ* kl. Tümpel (BELKASSEM), von *amδun*
zuaw. *ϑaqemmu-šϑ* Mündchen (ebd.), *aqemmu-š* Mündchen, Mund, von *aqamum* Schnabel
zuaw. *ϑilli-šϑ* Laus (OL.), *tilli-št* Nisse, Ungeziefer (HU.) zu šawi *tillikt*, zuaw. *tilkit* Laus.

Ein sicheres Beispiel für ein solches *-š* nach *a* ist mir nicht gegenwärtig; geht etwa zuaw. *aqurraš, taqarrašt* gespaltenes Rohr (oder Rute) um die Kaktusfeigen zu pflücken auf *aqerrum* großer abgeschnittener Baumzweig zurück? Es hat sich nun aus einem urspr.

-u-š ein *-uš* als eigene Endung entwickelt; das hängt mit dem Eindringen des plural. *-u-* in den Sing., besonders der Feminina zusammen, von dem ich *Berb. Stud.* I, 257 ff. gehandelt habe (die Singularform auf *-u* allein scheint schon manchmal deminutive Bedeutung zu haben). So finden wir denn:

zuaw. *tabaq-ušt* Soldatenschüssel[1], von *tabaqit* Schüssel (s. oben S. 357)

zuaw. *tatiṭ-ušt* Äuglein, von *tiṭ*

zuaw. *taqb-ušt* und *aqb-uš*, b.-snus *ϑaqb-ūšt* (Destaing I, 202) Krug, Topf, von arab. *qubb* } span. *cubo* Eimer?

Dieses *-š* und insbesondere *-uš* begegnet uns also auch in männlichen Formen (*aqemmuš*, *aqbuš*) und so in den Koseformen *ʿAmruš*, *Ḥamduš* (= arab. *ʿAmrūn*, *Ḥamdūn*), von *ʿAmar*, *Ḥamed*. Eigentümlich, fast als männl. Geschlechtszeichen in rif. *aḥarmuš* Sohn zu *taḥaramt* Tochter, von arab. حرمة (*JA* ʾ83, I, 295). Meistens vermag ich aber dann das Stammwort nicht nachzuweisen, und nur die Bedeutung des ganzen Wortes bezeugt mir die des Suffixes, so zuaw. *abʿauš* (šawi *abḫuš*) kleiner Wurm, Insekt, *abelḥakkuš* kl. kriechendes Insekt (b.-menacer *ϑabelaqušt* Mücke Basset *Loqmân* S. 230), *awellaš* kl. Stein (vgl. tuar. *abelal* Stein), *aberhuš* kl. Tier, kl. Hund[2], *abzuiš* kl. Sperling[3] (*tiziuši*, šawi *zauš* Sperling) usw. Zuaw. *ʿaquš* Glasperle ist umgebildet aus gleichbed. (koll.) *ʿaqiq* (maghr.-arab. عقيق). Auch das *-iš* von šilḥ. *ūḍĕmiš* Ohrfeige, von *ûḍĕm* Gesicht (Stumme *Hdb.* § 58, 3) halte ich ebenso für deminutiv wie das von šilḥ. *tqumšišt* (gew. koll. *qumšiš*) Wanze, worin ich ein **cumice* für *cīmice* wiederfinden möchte. Ich kenne im Berb. kein -V*s* das sich, etwa mundartlich, mit diesem -V*š* völlig deckte. Aber jener Wortausgang begegnet uns so häufig dass er wohl zum grossen Teil auch als Ableitungssuffix aufgefasst werden muss (ich habe hier vorzugsweise das Kabylische im Auge). Seine Bedeutung oder Bedeutungen

---

[1] Dieser Bedeutung nach ist das Wort freilich ein Augmentativ.

[2] Ins Arab. übergegangen: برهوش Dachshund (Lerch.), von Hund, Mensch, Baum: unrassig, unedel, nicht okuliert (Beauss.).

[3] Ins tun. Arab. übergegangen: بزويش Sperling (Beauss.).

vermag ich nicht festzustellen, besonders da fast nie das Stammwort ersichtlich ist; hie und da scheint ebenfalls deminutive vorzuliegen, etwa in *tužinist* (s. oben S. 368) und in zuaw. *ibqiṣ* Ohrfeige neben gleichbed. *abqa*? (zum obigen *awellaš* kleiner Stein vgl. zuaw. *abures* dass. ∾ *aburur* Maultierkötel). Vielleicht aber ist *-š* eine funktionelle Abänderung von *-s*: die Deminution wäre durch die Verbreiterung des Zischlautes ausgedrückt (wie im Bask. durch *ch* = *š* für *z* = *s* an jeder Stelle des Wortes). Manchmal sind die Wörter auf *-s* Adjektive oder verraten adjektivische Grundbedeutung, z. B. zuaw. *agmums* Dickschnabel, von *aqamum* Schnabel (*aḍarraies* dass. von *aḍar* Fuss?). Dasselbe aber gilt, und in noch weiterem Umfang, von denen auf *-š*; man bemerke auch zuaw. *aberqaš*[1], *aberqaqaš, aberquš, aberquqeš* gefleckt, gesprenkelt neben *aberquq* Pflaumen, *aberqaš, aberqemuš* kleine, fast rote Feigenart (hier ist das *praecox* auf die Feige übertragen worden, wie ja auch arab. باكور frühreif für die Frühfeige gesagt wird). Doch erfordert alles das eine gründliche Untersuchung, die sich auch auf die nichtkab. Mdd. zu erstrecken hat. Ich begnüge mich darauf hinzuweisen dass auf -V*s* nicht wenige Namen von Pflanzen und Tieren endigen; als Beispiele für *-us* nenne ich zuaw. *aḍarus*, šawi *ṭarus*, maghr.-arab. طاروس Jagdhund; šawi *ʿatrus*, maghr.-arab. عتروس *ʿatrūs* (STUMME *Tun. Gr.* § 79[2]) Ziegenbock; šawi *amlus* dass.; warsenis *ʿazlus* dass. (BASSET *Zenatia* II, 80; vgl. šawi *zalaγ*, südwestoran. *azelaγ* dass. BASSET *JA* '85, II, 334). Nun gibt es im Berb. und maghr. Arab. eine Reihe von Tiernamen auf *-us* die aus dem Lat. entlehnt sind:

[1] Aber aus diesem *aberqaš* ist im Zuaw. ein Verb zurückgebildet worden: *berqeš* gesprenkelt sein, wohl mit Anlehnung an *berbeš* von den Blattern gezeichnet sein, *aberbaš* punktiert, gesprenkelt (auch maghr.-arab. بربش). Ein Wechsel zwischen *berq-* und *berb-* findet auch bei Wörtern anderer Bed. statt: zuaw. *berquqes* Art Kuskus (vgl. *aberkuš* Brei), auch maghr.-arab. برقوقس = šawi *aberbuš* Kuskus und maghr.-arab. بربوشة Art Kuskus.

[2] Das hier angeführte *qaʿlûṣ* Exkrementklumpen dürfte sich an irgend ein romanisches Wort, wie ital. *cáccola*, kat. *cagalló* o. ä. anschliessen. Dunkel ist mir *baʿbôṣ* Schwanz; das dazu gehörige Verb بعبص (BEAUSSIER schreibt -س) eignet auch dem äg. Arab.

asinus } šilḥ. *asnus* (QUEDENFELDT *Ztschr. f. Ethn.* '89, 200; STUMME *ZDMG* '94, 393), rif. *asnus*, w. *ϑasnusϑ* SARRIONANDIA S. 139 Eselchen

carabus } tun.-arab. *qảbrôṣ* (= malt. *qabru*) Krabbe (STUMME *Tun. Gr.* § 79); vgl. zuaw. *tifiraqest* Krabbe

cattus } maghr.-arab. *qaṭṭūs* (neben *qaṭṭ*), w. *qaṭṭūsa* (SIMONET S. 246), ghedam. *ageṭṭus*, dž.-nef. *qaṭṭus*, džerid, džerba *i̯aṭus* (BASSET 9. *Orient.-Kongr.*) Katze

pullus } maghr.-arab. *fullūs*, w. *fullūsa* Huhn (SIMONET S. 233 f.), šilḥ. mar.-maz. *afullus* Hahn, *tafullust* Henne (STUMME; C. KAOUI), šawi *fullist* (Pl. *ifullesen*) Hühnchen

turdus } maghr.-arab. *dordūs* Amsel (SIMONET S. 179).

Darf ich hinzufügen:

**perdīcus* (vgl. span. *perdigón*) } maghr.-arab. '*ferkūs* junges Rebhuhn[1]?

Meine Vermutung, ich darf nicht sagen Ansicht, inbetreff dieser Wortformen ist folgende. Das östliche Arabisch hat in nicht wenigen griechischen Lehnwörtern das Nominativzeichen *-s* gewahrt, und zwar hat dieses dann meistens *u* vor sich (z. B. *abnūs*, auch berb. } ἔβενος), so auch in *qarbūṣ* } κρηπίς. Unter denjenigen Wörtern des äg. Arab. welche nach VOLLERS *ZDMG* '97, 311 ff. aus dem Lat. stammen, befinden sich nur drei auf *-us* (*-ūs*), und sie sind abgesehen von gewissen Bedenken denen die Gleichungen selbst unterliegen, erst durch das Griechische vermittelt worden. Für diejenigen lat. Lehnwörter im westlichen Arab. welche nicht etwa aus dem östlichen eingeführt worden sind, sondern sich dort erst seit dem 7. Jhrh. eingebürgert haben, ist diese Erklärung unzulässig. Das Lat. konnte kaum noch ein volkstümliches *-s* des Nom. Sg. liefern und dieses wäre auch wie das plur. *-s* des Romanischen in der späteren Litteratur, zu *-š* geworden. So werden denn jene Wörter auf *-us* ins Arab. aus dem Berb. gekommen sein und dieses sie Jahrhunderte früher aus dem

---

[1] Dafür zuaw. šawi *aferrudž*, welches aber nach C. KAOUI im mar. Maz. Hahn bedeutet (so auch im südmaghr. Arab. فرّوج Hahn nach BEAUSSIER; tun. *farrûž* Hähnchen nach STUMME *Tun. Gr.* § 66).

lebendigen Latein geschöpft haben, sie an einheimische Wörter gleichen Ausgangs angliedernd. Auch lat. Pflanzennamen mit erhaltenem *-us* fehlen im Berb. nicht gänzlich; so haben wir:

pirus { zuaw. *tifirest*, šawi, mar.-maz., šilḥ. *tafirast* (C. Kaoui), dž.-nef. *faris* Birne.

Alles das führt mich nun dazu in arab. *karmūs* ein altberb. *-us* anzunehmen. Doch ist damit die Geschichte des Wortes noch nicht beendet. Eine der ersten Pflanzen welche die Spanier aus Südamerika nach dem alten Kontinent herüberbrachten, wo sie sich rasch am Mittelmeer ausbreitete, nämlich die Opuntia ficus indica Mill., Stachel-, Kaktusfeige, indische Feige, spanische Feige, figue de Barbarie ist von den Arabern Christenfeige genannt worden: (koll.) *tīn en-naṣārā* und in Nordwestafrika *karmūs en-naṣārā* (s. Löw *Aram. Pflanzenn.* S. 426). Das letztere findet sich auch bei den Berbern und ist von Huyghe und C. Kaoui gebucht: *karmus* (*kermus*) *en-neṣara*; übersetzt lautet es südwestoran. *tazart n irumin* (*JA* '85, ii, 344), harawa *ϑazarϑ irumien* (Basset *Zenatia* ii, 90). Wenn die Frucht warsen. *ϑarrummošϑ* (a. a. O.) heisst, so wird darin ein durch *arumi* christlich umgebildetes *karmus* zu sehen sein. Aber *kermus* (*lkermus*) allein genügt im Kab. zur Bezeichnung der Stachelfeige; *akermus* hat Newman *Kab. Voc.* S. 47. Für die eigentliche Feige schlechtweg kommt es in der Regel nicht vor, wohl aber bei einer besondern Beschaffenheit derselben. Unter grünen Feigen (so wird ja das kanar. Wort übersetzt) können auch die noch grünen verstanden werden, die zur Zeit der Reife eine andere Farbe haben; das *arkarmuse* von Glas (*ar-* ist wohl soviel wie der arab. Artikel *al-*) begegnet uns nämlich wieder im šilḥ. *akkurmis* (Pl. *ikkurmas* C. Kaoui) unreife Feige. Daran reihen sich nun an, indem schliesslich die Unreife oder Unfrische als wesentliches Kennzeichen gilt und Übertragung auf andere Früchte stattfindet:

zuaw. *akurbuz*, zuaw. (Ol.) mar.-maz. *agurbiz* schlechte Feige
zuaw. *aẖarbuš* innen verdorbene Feigen
tuat, gurara *akaḫbuš*, *akaḫbaš* (*akendẓaf*) Feige (*JA* '87, ii, 412)

zuaw. *akerkuš* schlechte, unreife Feige (Ol.), *aqerquš* unreife Feige (Hu.)

dž.-nef. *fergus* abgefallene, grüne Feige

zuaw. *akeršuš* vor der Reife abgefallene Feigen (das Wort bedeutet anderswo Baumstamm)

šilḥ. *aḥarm..š* unreife Datteln (Stumme *Hdb.* § 58, 3: ‚zweifelsohne auf √حرم zurückzuführen‘).

Das erinnert, ohne dass ein wirklicher Zusammenhang bestünde, an die baskische Reihe *gurbitš*, *kurkuts* usw. Erdbeerbaum (*Bask. u. Rom.* S. 33).

Ein zweites arab. Lehnwort im Kanarischen ist *azamotan* geknetete Gerste, nach Galindo auf Lanzarote gebraucht (Berth. S. 186) = zuaw. *ϑiẓemiϑ* Mehl dessen Korn vor dem Mahlen geröstet worden ist (Ol.), tuar. (sergu) *tezomit* Brot (Basset *Dial. berb.* S. 8), b.-snus *taẓėmmẹṭ* Destaing i, 278 Z. 8 v. u. (eine nicht näher beschriebene Speise, die auch im franz. Text als *taẓemmiṭ* angegeben ist). Es kommt ebenso wie *s(e)mid*, *s(e)miδ*, mar.-maz. šilḥ. *essemid* (C. Kaoui) Weizengries, feinstes Mehl von arab. سميد, سميذ dass. (äg.-arab. *s*-, *ṣimīṭ*, *-t* auch Art Kuchen), welches Vollers *ZDMG* ’97, 298 als Lehnwort aus dem Griech. } σεμίδαλις anführt; doch scheint dieses sowie das lat. *simila*, selbst ein Lehnwort zu sein. Aus dem Ägyptischen, wegen kopt. *samit*? Doch könnte dies wie pers. *samīd* aus dem Arab. stammen. Bemerkenswert ist *ẓ* für *s* in den ganz eingebürgerten Formen (vgl. Marçais *MSLP* 14, 112).

Ich lasse die Erörterung über ein drittes kanarisches Wort folgen, bei dem für mich wenigstens der Gedanke an Herkunft aus dem Arabischen ausgeschlossen ist; doch ragt das Arabische in die wirklichen oder scheinbaren Zusammenhänge des Wortes hinein und deren Entwirrung kann vielleicht gerade von diesem Punkte aus wirksam gefördert werden. Auf Teneriffa hiess der Schuh, nach Viera, *xerco* (Berth. S. 186). Das *x* ist hier wohl nicht *š* (so Basset *Dial. berb.* S. 27. 50. 55), sondern *tš* auszusprechen, welches sonst *ch* geschrieben wird; wir haben in ihm den weiblichen Artikel zu erkennen, der im Kanarischen allerdings meistens als *t*- erscheint.

Aber t_{s}*-erko* = *xerco* wird gestützt durch das ebenfalls tener. *chamato* Frau (nach GALINDO, BERTH. S. 185) = zuaw. *tamettut* usw.; übrigens kennt die Md. von Ghat *tš-* neben *t-* als weibl. Art. (s. *JA* '83, I, 317); schon bei BERTH. S. 222 findet sich zu *xerco* das gleichbed. ghedam. *zergost* (aus welcher Quelle?) verglichen, und dann hat BASSET *JA* '85, I, 156 (hier umschreibt er noch: *kherko*, der neuspan. Aussprache des *x* gemäß) es einer grösseren Zahl berberischer Wortformen angereiht. Ich stelle zunächst, mit Beiziehung der neueren Hilfsmittel, die auf *-as* (worin wir ein den oben besprochenen Suffixen ähnliches zu sehen haben) zusammen (die allg. Bezeichnung: Fussbekleidung, Schuh lasse ich weg):

zuaw. *arkas* Stück Leder mit dem sich die Kabylen den Fuss einwickeln (BASSET), Sandale (OL.), Schuh französischer Form, Stiefelette (HU.); *tarkast* eleganter Schuh (HU.), *ϑarkast* (BASSET *Loqmân* S. 250)

šawi *arkas*; HUYGHE hat für Ledersandale *aγrus* (so C. KAOUI mar.-maz. für Sohle), für Spartosandale *tasili* (ebenso b.-snus Pl. *tísīla* DESTAING I, 332 Z. 4 v. u.)

b.-menacer *arkas*, Dem. *ϑarkast* (BASSET *Zenatia* II, 50)

bougie, dž.-nefusa *erkas*

b.-ḥalima *aršas* an den Fuß gebundene Sohle (BASSET *Zenatia* II, 82)

mzab. *taršast* (ebenda); *JA* '85, I, 156 ist *teršest* geschrieben

südwestoran. *tarkast* (*JA* '85, I, 156)

tuat, gurara *tχarkast* (*JA* '87, II, 405)

ghedam. *terkas* Sandale.

Nicht hierzu gehören: šilḥ. *turẓeịet* Sandale (C. KAOUI), und wargla *triḥit* Fussbekleidung (BASSET *Zenatia* I, 47), b.-snus *ĕrríḥaịịęϑ* Frauenpantoffel (DESTAING I, 332 Z. 5; im franz. Text mit *bolya* übersetzt) } arab. رحيية Frauensocke. Wohl aber:

b.-iznacen, boṭiwa *aharkus* Fussbekleidung (Pl. *iharkusen* *JA*'85, I, 156), mar.-maz. *aherkus* (Pl. *iherkas*) savate; maghr.-arab. هركوس (Pl. *harākes*) alpargata de esparto LERCH., savate BEAUSS. (DOZY hat auch هرقوص).

Und es lässt sich davon schwer trennen:

mar.-maz. *aburkes* (Pl. *iburksen*) Schuh (wegen eines arab. برقوش s. DOZY u. برطوشة).

Haben wir hier eine ursprüngliche Form **bark*- anzusetzen, in welcher einerseits *a* nach dem Labial zu *u* geworden, anderseits *b*- abgefallen wäre? Ein solcher Abfall des *b* und zwar gerade vor *a* ist nicht unerhört. Zwar kann ich hierfür nicht zuaw. *agus* = bougie *abagus* (HUYGHE) Gürtel anführen, wo ja *b* sich an *g* assimiliert hat (*aggus* OLIVIER), wohl aber zuaw. *arkul* } arab. *burγul* } pers. *baryōl* Weizengraupen u. ä.[1] Es besteht indessen eine andere Möglichkeit, die der Vermischung von *(h)arkus, -as* mit arab. *bolγa* Pantoffel. Diese Art der Fussbekleidung und der Bundschuh (aus Leder oder aus Spartogras) sind zwar so verschieden wie nur irgend möglich; es haben sich aber doch die Namen beider gemischt; wie käme sonst *bolga*, in Südspanien *alborga* zur Bed. Espartoschuh? Das alles ist natürlich nur ein Hin- und Hertasten; aber ohne das geht es ja nicht ab, bevor man die richtige Stelle findet. Ich glaube nicht dass BAIST mit seinen sehr sorgfältigen Erörterungen über span. *abarca* und *alpargate* (*Ztschr. f. rom. Phil.* '08, 43 f.) zu einem abschliessenden Ergebnis gelangt ist. Dass wir bask. *abarka* aus dem Baskischen selbst nicht erklären können, mag gleichgiltig sein (trotz dem gleichbed. irischen *brog* wird man an eine Entlehnung aus dem Keltischen nicht denken); misslich aber scheint es mir doch dass das in Ägypten und Marokko übliche *bolγa* (*belγa*) im Arab. keinen festen Grund und Boden unter sich hat, sodass noch VOLLERS *ZDMG* '97, 311 an ein bask. Grundwort denken durfte. Ich beabsichtige an einem andern Orte auf diese Frage zurückzukommen.

[1] Es frägt sich ob nicht etwa wie arab. *za-*, *ša-*, *ṭa-* im Berb. zum weibl. Artikel *ta-* (s. oben S. 357), so auch arab. *ba-* zum männlichen Artikel *ụa-* (Stat. ann.), *a-* (Stat. abs.) hat umgedeutet werden können (vgl. STUMME *Hdb.* § 26 und Anm. § 32. § 91). So wäre z. B. šilḥ. *aẓâlim* Zwiebeln (in andern Mdd. Sing.) auf arab. بصل koll. + Pluralendung zurückzuführen, welche letztere nur im Hebr. ganz gleich lauten würde: בְּצָלִים (berb. *ẓ*, *z* } arab. *ṣ* ist häufig). Zu dem bei STUMME § 58, 3 wegen des *-im* angeführten *aγanim* Schilfrohr vgl. arab. قناة, hebr. קָנֶה usw.; ferner tuar. *aγatim* Sandale: *iγit* Sohle (MASQ.; MOT.); tuar. *aγellendẓum* oben S. 362.

Unter den arabischen Lehnwörtern des Kanarischen bieten ein besonderes Interesse dar die für 4 und 5 in der jüngeren Zahlwörterliste: *arba* und *cansa*, denen in der älteren alteinheimische gegenüber stehen. Ganz jung können diese Entlehnungen nicht sein, sie haben ja Zeit gehabt die Zehner *arbiago* und *cansago* zu bilden. Sie werden aber auch nicht in die Zeit der Phönizier hinaufreichen, obwohl Pietschmann *Ztschr. f. Ethn.* '79, 389 zu weit geht wenn er sagt: ‚Die Form *cansa* macht es so gut wie unmöglich dass diese beiden Wörter etwa aus dem Phönizischen entlehnt wären.' Dass das Libysche überhaupt den Einfluss des Phönizischen oder genauer gesagt, des Punischen erfahren hat, wird nicht zu leugnen sein, aber er muss, allem zufolge was die geschichtliche Überlieferung meldet, weit hinter dem des Arabischen zurückgeblieben sein. Und wenn die heutigen berberischen Mundarten noch phönizische Elemente enthalten, so sind unsere Augen fast immer zu schwach sie als solche zu erkennen (doch s. die Anm. auf der vorhergehenden Seite). Man hat das pun. *gadir*, das vor allem durch den berühmten Ortsnamen bezeugt ist, im berb. *agadir* wiedergefunden; es ist das nicht unwahrscheinlich, aber erweisen lässt es sich angesichts des arab. جدر nicht. Für die Erklärung des berb. *idim* Blut hat das von Augustin bezeugte pun. *edom* nichts vor dem arab. دم voraus; übrigens wird Basset *Nöldeke-Fschr.* S. 440 f. Recht haben Urverwandtschaft anzunehmen, wenngleich die andern hamitischen Sprachen nicht wie bei *aman* (Pl.) = ماء Wasser die Zwischenglieder liefern.

Die §§ 280—282 des Gesetzbuches Ḫammurabis.

Von

Dr. M. Schorr.

Diese drei Bestimmungen bieten bei tieferer Analyse nicht unerhebliche sachliche Schwierigkeiten, so sehr sie auf den ersten Blick ganz verständlich erscheinen. Besonders drängen sich bei näherer Betrachtung des § 280 allerlei Fragen auf. Auch hat dieser Paragraph in der sprachlichen wie auch sachlichen Wiedergabe verschiedene Deutungen[1] erfahren, von denen aber keine ganz zu befriedigen vermag.

Es gilt nun vor allem ihn nochmals philologisch präzise zu übersetzen:

‚Wenn ein Mann in fremdem Lande einen Sklaven oder eine Sklavin eines [anderen] Mannes kauft: wenn, nachdem er[2] heimgekehrt war, der Herr des Sklaven oder der Sklavin seinen Sklaven oder seine Sklavin erkennt;[3] wenn jener Sklave oder jene Sklavin Landeskinder sind, erfolgt ohne jedwedes[4] Geld ihre Freilassung'.[5]

---

[1] Ich verweise hier kurz auf die betreffenden Übersetzungen, respektive Erklärungen bei Scheil, Müller, Peiser, Winckler, Harper, endlich Delitzsch (Deutsche Literaturzeitung 1904, Nr. 49). Zu Delitzschs Interpretation vgl. Müller in *WZKM* xix, S. 372 ff.

[2] scil. der Käufer mit dem Sklaven.

[3] Oder besser: kenntlich macht (durch Zeugen etwa, die sein Eigentumsrecht bestätigen).

[4] *ma!* der Betonung.

[5] *andurâršunu iššakan.* — Es ist wichtig und für das Verständnis der Bestimmung entscheidend, die Bedeutung dieses Ausdruckes sprachlich und juristisch

Die Bestimmung besagt also: Wenn jemand einen babylonischen (inländischen) Sklaven im Auslande kauft und bei der Rückkehr ins Inland dieser Sklave von jemand als sein Eigentum erkannt und reklamiert[1] wird, dann ist der Sklave kraft des Gesetzes frei.

Der § 281[2] schließt sich an den vorigen eng an und normiert: Wenn jener im Auslande erworbene Sklave ein Ausländer ist, wird er dem ihn reklamierenden Eigentümer gegen Ersatz des Kaufpreises an den Käufer, der die Höhe desselben eidlich deklariert, rückerstattet.

Schon die äußere Fassung der beiden Bestimmungen, die vielmehr eine Norm bilden,[3] zeigt, daß die einzige Differenz in beiden Fällen nur darin besteht, ob der Sklave ein In- oder Ausländer ist, im übrigen aber derselbe Tatbestand beiden Paragraphen zugrunde liegt.

Dieser Tatbestand muß klar festgestellt werden. Der frühere Eigentümer kann seinen Sklaven entweder infolge von dessen Flucht oder durch Diebstahl (Entführung) verloren haben. Die erstere Eventualität schaltet sich aber im Vorhinein aus, weil das Gesetz unmöglich einem flüchtigen Sklaven, der vom Auslande ins Inland zurückkehrt, ohneweiters die Freiheit schenken würde, was der § 280 zweifellos besagt. Somit ist der den §§ 280—281 gemeinsame

---

genau zu präzisieren. Derselbe kommt noch zweimal im *KH* vor, nämlich § 117 (Kol. III[a] 65) und § 171 (Kol. XII[a] 71—73). An allen drei Stellen ist nach der Heliographie bei Scheil, ebenso nach der Autographie bei Harper das Verbum *iš-šá-ak-ka-an* = *iššakan* IV[1] zu lesen und passiv auch zu fassen: ‚Die Freiheit wird bewirkt‘, d. h. sie erfolgt kraft Gesetzes, nicht durch Rechtsgeschäft, wie mich mein verehrter Freund Dr. Koschaker mit Recht (brieflich) aufmerksam macht. Peisers Übersetzung an unserer Stelle ‚er soll ihren rechtlichen Zustand herstellen‘ ist weder sprachlich noch sachlich haltbar.

[1] Daß der Sklave vom Eigentümer auch reklamiert wird, geht zweifellos aus § 281 hervor.

[2] Es darf im § 281, der sonst sprachlich klar ist, die Verschiedenheit des Ausdruckes für den ‚Händler‘ (Z. 89 *šaiamânum*; Z. 94 *damkarum*) nicht irreführen. Es ist dieselbe Person, wie ein Blick auf die §§ 117—119 erweist, wo die beiden Ausdrücke wechseln.

[3] Ebenso wie die §§ 4—5 und viele andere, die von Scheil getrennt wurden. Vgl. die Zusammenstellung *WZKM* XVIII, S. 212 (Anm. zu § 4).

Kasus: der Sklave wurde seinem Herrn gestohlen, respektive geraubt und ins Ausland verkauft, wo er nun vom Händler wieder käuflich erworben wurde.

Bei dieser Voraussetzung ist nun der § 281 ganz klar und bedarf weiter keiner Erläuterung.

Dagegen erheben sich im § 280 nicht unwesentliche juristische Schwierigkeiten.

1. Weshalb geht der Händler seines Kaufpreises verlustig? Die Annahme einer mala fides beim Kaufe ist ohne jede Stütze, denn was hätte in ihm, der den Sklaven am ausländischen Markte kauft, den Verdacht wecken sollen, daß er gestohlenes Gut erwerbe?

2. Weshalb muß der Eigentümer seinen gestohlenen Sklaven, den er im Besitze eines anderen erwischt, freigeben, einzig und allein, weil er im Auslande erworben wurde? Wäre derselbe Sklave im Inlande verkauft worden, so hätte ihn der Eigentümer doch für alle Fälle zurückbekommen, gemäß den §§ 9—10.

3. Was veranlaßt das Gesetz bei ein und demselben Tatbestande den inländischen Sklaven freizugeben, den ausländischen aber dem früheren Eigentümer zurückzustellen?

Wie man sieht ist die Norm des § 280 keineswegs so klar und juristisch unanfechtbar, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Nun scheint mir den Schlüssel zur Lösung dieses interessanten Rätsels ein alter Rechtsatz der talmudischen Jurisprudenz zu bieten. Er lautet:[1] המוכר עבדו לעכו״ם או לחוצה לארץ יצא בן חורין ‚Wenn jemand seinen Sklaven an einen Heiden oder ins Ausland[2] verkauft, wird dieser Sklave frei.‘

Es handelt sich um einen beschnittenen heidnischen[3] Sklaven, der weder an einen Nichtjuden im Inlande noch außerhalb Palästinas selbst an einen Juden verkauft werden darf.

---

[1] *Mišnâh Giṭṭîn* IV 8 (*Talm. b. Giṭṭîn* 43 b).

[2] scil. selbst an einen Juden.

[3] Nach talmudischem Gesetz mußte der heidnische Sklave, der bei einem Juden in Dienst war, sich beschneiden lassen und war zu bestimmten religiösen Übungen verpflichtet. Andererseits war es schon zur Zeit Herodes' verpönt, jüdische Sklaven zu halten. Vgl. Josephus Antiquitales XVI, Kap. I, 1.

Im Talmud a. a. O. wird darüber debattiert, ob dem Verkäufer die Pflicht obliegt den Sklaven loszukaufen oder dem Käufer, ihn unentgeltlich freizugeben, falls letzterer ein Jude ist.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß in jenem Rechtsatze, insoferne er den Verkauf eines inländischen Sklaven ins Ausland verbietet, ursprünglich eine uralte, vielleicht gemeinsemitische Rechtssitte vorliegt, wonach es verboten war einen Sklaven vom eigenen Stamme einem fremden Stamme zu verkaufen.[1] Im talmudischen Rechtsatze spiegelt sich freilich, dem Zeitgeiste gemäß, noch ein weiteres, religiöses Motiv wieder, insoferne es einem ins Ausland verkauften Sklaven (ebenso wie einem an einen Heiden im Inlande verkauften) benommen ist, die nur im Lande bindenden religiösen Pflichten zu üben.[2]

Wie immer aber dem sein mag, sicher ist, daß jener Rechtsatz in seiner prinzipiellen Norm für den § 280, wenn anders er verstanden werden soll, als Voraussetzung postuliert werden muß. Mit anderen Worten: § 280 enthält implizite die Norm: Wenn ein babylonischer (inländischer) Sklave ins Ausland verkauft wird, ist er von Rechts wegen frei.

Auch hier wird man zunächst in dieser Norm einen alten Rechtsatz, wie ihrer ja so manche Ḫammurabi aus dem Gewohnheitsrechte früherer Perioden in sein Gesetzbuch herübergenommen hat,[3] erblicken dürfen. Nur mit dem Unterschiede, daß im entwickelten Handelsstaate jener Zeit, jene Norm sich nicht mehr als Ausdruck des Stammesbewußtseins, sondern vielmehr als der des territorialen, staatlichen Solidaritätsgefühls geäußert haben dürfte.[4]

---

[1] Ich glaube, daß dieses Motiv auch dem biblischen Gesetze Lev. xxv 47 ff., welches den Sklavendienst eines Juden bei einem Stammfremden גר תושב im Inlande normiert, zugrunde liegen dürfte. Die spätere Tradition macht es sogar dem jüdischen Sklaven zur Pflicht, sich nur an einen Juden in Sklavendienste zu begeben. Vgl. *Tôrath-kôhanîm* zu Lev. xxv.

[2] Vgl. *Gittîn* 44[a] דכל יומא ויומא מפקע ליה ממצוות.

[3] Vgl. D. H. Müller: Die Gesetze Ḫammurabis, S. 222 ff.

[4] Das erhellt schon daraus, daß sonst im ganzen Gesetzbuche — wie Kohler mit Recht betont — kein Unterschied zwischen einem In- und Ausländer gemacht wird, im Gegensatze zur biblischen Gesetzgebung (vgl. z. B. Deut. xv 3; xxiii 20—21.)

Vielleicht trat noch ein weiteres volkswirtschaftliches Moment hinzu. Es sollte dadurch der Export inländischer Arbeitskräfte ins Ausland verhindert werden, damit es im Lande selbst an letzteren nicht fehle. Durch die Entwertung eines solchen Sklaven fürs Inland sollte dessen Verkauf ins Ausland möglichst erschwert werden.

Treten wir nun mit dieser postulierten und begründeten Bestimmung an die Erklärung unseres Paragraphen heran, dann lösen sich alle Schwierigkeiten und der Zusammenhang mit § 281 ergibt sich von selbst.

Zwei Momente sind festzuhalten: 1. Die Norm, daß der Verkauf eines inländischen Sklaven ins Ausland die Befreiung des letzteren von Rechts wegen bewirkt. 2. Der Tatbestand der §§ 280—281, daß der Sklave seinem Herrn gestohlen, respektive geraubt wurde.

Nun können wir auch die Stellung des Gesetzes zum Händler, zum Sklaven und zum Eigentümer näher prüfen.

I. Der Händler geht seines Kaufpreises verlustig. Mit Recht. Er hat einen babylonischen Sklaven, den er dem Aussehen und der Sprache nach sicher als solchen erkannt haben muß, im Auslande gekauft.

Er mußte wissen, daß dieser Kauf null und nichtig sei und daß das Gesetz einen auf diese Weise gekauften Sklaven allenfalls als freien Mann betrachtet. Er hat allem Anscheine nach mala fide gehandelt: darauf bauend, daß der Sklave vom Herrn selbst verkauft nicht reklamiert wird, ging er darauf los gegen das Gesetz den Sklaven bei sich im Inlande zu behalten. Es trifft ihn daher mit Recht die Strafe des Kaufpreisverlustes.

Nun könnte man aber zugunsten des Händlers einwenden, er habe den Sklaven für einen entlaufenen gehalten und habe ihn im Interesse des Eigentümers gekauft.

Diese Rechtfertigung hält aber nicht Stand, denn dann hätte er falls er den Eigentümer kannte, ihm den Sklaven freiwillig ins Haus zustellen sollen, wofür er nach § 17 noch belohnt worden wäre.

Falls er ihn aber nicht kannte, hätte er den Sklaven nach § 18 zum ‚Palast' *(êkallum)* bringen sollen, um den Eigentümer eruieren zu lassen und ihm den Sklaven zurückzugeben. Er wurde aber vom früheren Herrn auf der Straße ergriffen, der sein Eigentumsrecht erst durch Zeugen erweisen muß *(uteddi!)*. Augenscheinlich hatte er also gar nicht die Absicht, den Sklaven freiwillig dem früheren Herrn zurückzugeben.

II. Der Sklave ist kraft Gesetzes frei.

Sieht man zunächst von der Reklamation des Eigentümers ab, so ist die Befreiung des Sklaven an sich ganz im Sinne jenes Verbotes. Er war schon im Momente frei, wo er ins Ausland verkauft wurde. Ganz logisch und einwandfrei findet der Rechtsatz bei ihm Anwendung, daß ein babylonischer ins Ausland verkaufter Sklave eo ipso, d. h. also auch bei Rückkehr ins Inland die Freiheit erlangt.

III. Konsequenterweise verliert der Eigentümer seinen gestohlenen, respektive geraubten Sklaven.

Dieser Punkt bietet die einzige Schwierigkeit. Weshalb sollte der Eigentümer schuldlos seinen gestohlenen und nun wiedergefundenen Sklaven verlieren?

Das Eine ist klar: Es liegt eine Kollision zwischen der Rechtsnorm, die den Sklaven kraft jenes Verbotes freigibt und dem Eigentumsrechte des Herrn. Man könnte nun zur Begründung der Behandlung des Eigentümers auf den talmudischen Satz hinweisen: יקוב הדין את ההר. Das strikte, dem allgemeinen, sozialen Interesse dienende Gesetz müsse seine Anwendung finden auch da, wo mittelbar ein einzelner, wenn auch ein Unschuldiger getroffen wird. Allein es bedarf gar nicht dieser äußersten Rechtfertigung des Gesetzes. Vielmehr kann man sagen: Der Sklave ist einmal von Rechts wegen frei, der Eigentümer aber möge sich ähnlich wie im § 125 an den Dieb halten,[1] den zu eruieren ihm durch Vermittlung des Händlers, respektive des ausländischen Verkäufers, vielleicht ermöglicht werden kann; der Dieb wird ihm dann den Schaden doppelt ersetzen.

---

[1] Daran hat auch Koschaker gedacht.

Ferner kann man geltend machen, daß der Eigentümer sich jedenfalls in den Verlust seines Sklaven dreingefunden hat. Denn er mußte damit rechnen, daß der Dieb ihn ins Ausland verkauft hat und daß ein babylonischer Händler sich hüten wird einen Sklaven zu kaufen, dessen er bei Betreten babylonischen Bodens eventuell verlustig gehen kann.[1]

Anders im § 281, wo der Eigentümer damit rechnen durfte, daß der Sklave doch noch einmal ins Inland zurückkehren kann, etwa durch käufliche Erwerbung und daß er ihn dann vom Käufer reklamieren könnte.

Somit läßt sich auch die Behandlung des Eigentümers im Gesetze genügend rechtfertigen.

Der § 281 ist dann, wie schon oben ausgeführt wurde, klar und einwandfrei. Der Händler hat den Sklaven auf legalem Wege erworben und hatte keinen Grund zu verdächtigen, der Sklave sei als gestohlenes Gut ins Ausland gekommen. Er hat also volles Recht auf Ersatz seitens des reklamierenden Eigentümers.

Es bleibt nun noch § 282, der letzte Paragraph des Gesetzbuches, der ebenfalls nicht genug erklärt ist.

Man faßt ihn allgemein als eine selbständige Bestimmung auf,[2] die mit den vorangehenden in keinem Zusammenhange steht.

Nun ist zweierlei möglich:

1. Der Sklave verweigert den Gehorsam im Hause seines Herrn. Was soll in diesem Falle heißen, daß der Herr ihn als seinen Sklaven gerichtlich überführe (*ukân*)? Er dient doch bei ihm im Hause und kann die härteste Züchtigung erfahren?

Somit bleibt nur der Kasus:

---

[1] Auch hier könnte man auf einen Rechtsatz hinweisen: המפקיר עבדו יצא לחירות ואיני צריך גט שחרור (Kiddûschîn 72b). ‚Wer seinen Sklaven für herrenloses Gut erklärt, spricht ihn eo ipso frei. Der Sklave bedarf keines Freilassungsaktes.‘ Raschî z. St. erklärt, daß dies auch auf einen geraubten Sklaven Anwendung findet, auf den der Eigentümer verzichtet hat. Beachtenswert ist, daß der Satz im Namen zweier babylonischer Amoräer, Rabs und Samuels tradiert wird.

[2] Daher übersetzen alle *wardum* ‚ein Sklave‘ (un esclave, a slave usw.). Man würde dann allenfalls *warad awêlim* erwarten.

2. Der Sklave ist geflüchtet, wurde aber vom Herrn selbst auf der Flucht ergriffen und leugnet nun dessen Eigentumsrecht an seine Person. Bei diesem Tatbestande aber müßte diese Bestimmung in der Gruppe der §§ 15—20 figurieren, welche über Sklavenflucht handeln, etwa nach dem § 18, während sie hier ganz isoliert dasteht.

Die Annahme aber, daß es sich hier um Freiheitsansprüche seitens des Sklaven handle (vindicatio in libertatem),[1] dünkt mir schon deshalb unwahrscheinlich, weil dann die Vindikationsformel lauten müßte: *mâr awêlim anâku* ‚ich bin der Sohn eines Freien (ein Freier)', nicht aber: *ul bêlî atta,* was bloß die Leugnung des Eigentumsrechtes dieses Herrn ausdrückt, nicht aber den Anspruch auf Freiheit überhaupt. In diesem Falle wäre auch die Überführung seitens des Herrn,[2] daß er sein Sklave *(kîma warad-zu)* gar nicht beweisend, weil der Sklave trotzdem ein freier Man sein kann.[3]

In Wirklichkeit aber bildet dieser Paragraph keine selbständige Bestimmung, sondern gehört sachlich eng zum § 181.

Der Sinn ist: Wenn jener geraubte, nichtbabylonische Sklave, der ins Ausland verkauft, dann wieder ins Inland zurückgebracht und vom früheren Eigentümer reklamiert wurde, diesen als seinen Herrn verleugnet, dann soll man ihn als seinem Herrn zugehörig gerichtlich überführen und ihm das Ohr abschneiden.

Diese Interpretation dünkt mir juristisch einwandfrei.

Die §§ 278—282 bilden auf diese Weise eine Einheit, insoferne sie alle über Sklavenkauf, respektive Reklamation bei Sklavenkauf handeln.

Lemberg, Anfang Mai 1908.

---

[1] So hypothetisch Koschaker (brieflich).

[2] Auch findet es Koschaker mit Recht auffallend, daß der Herr die Beweislast trägt.

[3] So z. B. kann der Fall vorliegen, daß er als Kind entführt (§ 14), als Sklave verkauft wurde und dann nach einigen Jahren durch Zufall von seiner freien Geburt Kunde erhält.

Die §§ 280—282 des Kodex Ḫammurabi.

Von

D. H. Müller.

Im Anschlusse an den vorangehenden Artikel des Herrn Dr. M. Schorr möchte ich hier einige Bemerkungen über diese Paragraphen machen. Der Grundgedanke, daß die Paragraphen 280—281 auf der Norm basieren: ‚Wenn ein einheimischer babylonischer Sklave nach dem Auslande verkauft wird, er von Rechts wegen frei wird'[1] scheint mir richtig und zutreffend zu sein. Indessen ergeben sich bei einer genauen Prüfung dieser Paragraphen allerlei Schwierigkeiten und Zweifel, die von Dr. Schorr nicht gelöst worden sind.

Es sind drei verschiedene Möglichkeiten vorhanden, wie ein babylonischer Sklave (gleichwohl ob er ein eingeborener oder fremder ist) nach dem Auslande gelangt und dort verkauft wird: 1. Sein Herr selbst verkauft ihn. 2. Er wird gestohlen oder geraubt und nach dem Auslande verkauft. 3. Der Sklave flüchtet nach dem Auslande. Nach Anschauung Dr. Schorrs behandeln diese Paragraphen lediglich den zweiten Fall, wogegen der erste und dritte Fall auszuschalten sind. Es ist nun höchst auffallend, daß der Kodex Ḫammurabi, der sonst so klar und präzis ist, hier plötzlich allgemeine Bestimmungen vorschreibt, die nur auf einen speziellen Fall anwendbar sind, und gerade auf den ersten Fall, der den Aus-

[1] Durch diese Bestimmung wird in die Behauptung Kohlers, daß im Kod. Ḫam. zwischen einem In- und Ausländer kein Unterschied gemacht wird, Bresche gelegt.

gangspunkt bildet, nicht angewendet werden sollen. Ferner muß jedes Gesetz, abgesehen von den Motiven aus denen es hervorgegangen ist, vom Richter nach dem Wortlaut interpretiert und angewendet werden. Das Gesetz lautet aber ganz allgemein: ‚Wenn jemand einen Sklaven im Auslande kauft usw.‘ und kümmert sich nicht darum, wie der Sklave nach dem Auslande gekommen ist. Der Richter, der über den Fall zu urteilen hat, muß nach dem Wortlaute des Gesetzes das gleiche Urteil fällen gleichviel wie der Sklave nach dem Auslande gekommen ist. Mir scheint in der Tat, daß die Paragraphen 280—281 im Prinzipe auf alle drei angeführten Fälle angewendet werden müssen.

Freilich ergeben sich daraus, vom reinen Rechtsstandpunkte betrachtet, allerlei Inkonsequenzen, die in das Rechtssystem und die Rechtsanschauung des Ḥam. Kod. nicht recht passen wollen.

Wir müssen aber neben dem Rechtsstandpunkte noch andere Momente in Betracht ziehen und die Motive erörtern, welche diesen Bestimmungen zugrunde liegen können. In der Tat können sozialpolitische Motive so mächtig werden, daß sie die Grundprinzipien des Rechtes bis zu einem gewissen Grade verschieben oder aufheben. Die Beurteilung dieser beiden Paragraphen vom Standpunkte des reinen Privatrechtes scheint mir daher verfehlt und zu keinem richtigen Verständnis derselben zu führen.

Es sind schon oben die drei Möglichkeiten angeführt worden, wie babylonische Sklaven nach dem Auslande gelangen und dort auf dem Sklavenmarkte ausgeboten werden konnten. Alle diese drei Fälle werden häufig vorgekommen und von Sklavenhändlern ziemlich stark ausgenützt worden sein. Sie raubten Sklaven, verkauften sie nach dem Auslande, von wo sie wieder nach Babylon eingeführt worden sind; man umging so das Gesetz, daß der Kauf schriftlich und rechtmäßig stattfinden müsse, weil man von dem Verkäufer im Inland einen solchen Nachweis über einen im Ausland erworbenen Sklaven nicht fordern konnte. Sie beredeten vielleicht auch die Sklaven nach dem Auslande zu fliehen, wo sie von ihnen wieder aufgegriffen wurden, indem sie ihre Notlage und Unbehilflichkeit

benützten und sie wieder nach Babylon verkauften, das wohl der beste Markt für Sklaven war. Um nun diesem Unfug zu steuern sind diese Bestimmungen getroffen worden.

Die Bestimmungen beziehen sich auf alle drei Fälle und haben allerlei Härten, indem sie gegen das anerkannte Privatrecht verstoßen — aber das Staatswohl forderte sie. Um den unreellen Handel mit Sklaven zu verhüten, wurde der Import und Verkauf babylonischer Sklaven erschwert, indem bei nicht eingeborenen dem Händler jeder Gewinn unmöglich gemacht worden war, bei eingebornen Sklaven (nach der alten Bestimmung) der vollständige Verlust des Kaufpreises drohte. Man machte da keinen Unterschied, ob der Sklave von seinem Herrn verkauft, oder seinem Herrn geraubt oder entflohen war.

Es wäre auch die ganze Maßregel illusorisch gewesen, wenn da Unterschiede gemacht worden wären. Der Händler hätte einerseits alle möglichen Ausreden, die, weil sie sich auf Geschäfte im Auslande bezogen, schwer kontrolliert werden konnten, andererseits durfte man dem Händler auch nicht zumuten vor dem Kauf sich nicht nur über die Provenienz des Sklaven zu vergewissern, sondern auch über die Art wie der babylonische Sklave (der eingeborne oder nichteingeborne) nach dem Auslande gekommen war.

Wie es oft bei Ḫammurabi geschieht, wird auch hier der häufigste und typische Fall herausgegriffen: nämlich wenn der Herr den Sklaven erkennt und eventuell seine Identität feststellt. Es könnte aber ebensogut der Sklave selbst auf die Tatsache aufmerksam machen, daß er ein babylonischer Sklave sei, und diese Tatsache durch Zeugen erhärten, das Resultat würde das gleiche sein. Der Fall, daß der Herr selbst den Sklaven ins Ausland verkauft hat, wird nicht ins Auge gefaßt, weil sich dann der Herr kaum selbst melden würde — aber wenn er sich wirklich meldete, so würde der eingeborne Sklave frei und der ausländische müßte ihm (nach dem Wortlaute und dem Geiste des Gesetzes) gegen den wirklich bezahlten Kaufpreis wieder ausgefolgt werden, vorausgesetzt, daß nicht ausdrückliche Verzichtleistung von seiner Seite vorläge.

Wie würde sich es aber stellen, wenn der Sklave seinem Herrn nach dem Auslande entflohen war? — Die Erlangung der Freiheit könnte allerdings als eine Prämie auf das Durchgehen angesehen werden. Es scheint aber, daß die sozialpolitische Maßregel weit eher Verkauf seitens des Herrn oder Raub zu treffen suchte als die Flucht ins Ausland seitens der Sklaven, die ohne fremde Anregung und Hilfe nicht leicht bewerkstelligt werden konnte. Dem eingeborenen Sklaven wurde, wenn er vom eigenen Herrn verkauft oder von anderen geraubt wurde, die Rückkehr in die Heimat durch diese Maßregel sehr erleichtert und wenn davon auch ein entlaufener eingeborener Sklave Gebrauch gemacht hat, so lag darin ein geringer Schaden als etwa durch die halbe Maßregel; der nicht eingeborne Sklave konnte ja ohnehin keinen Nutzen daraus ziehen.[1]

Allerdings hat die sozialpolitische Maßregel ein solches Übergewicht erlangt, daß die alte Norm in den Hintergrund gedrängt wurde. Wenn der Sklave nach dem Auslande geflohen ist und er dann aus dem Auslande heimgebracht wird, erlangt er die Freiheit; dieses entspricht ja nicht der vorausgesetzten alten Norm, wo die Freiheit rechtlich nur beim Verkaufe seitens des Herrn eintritt. Gegen diese Einwendung muß darauf hingewiesen werden, daß ja auch nach der Interpretation des Dr. Schorr dasselbe eintritt, wenn der Sklave gestohlen oder geraubt und nach dem Auslande verkauft worden ist; auch in diesem Falle ist die Voraussetzung der alten Norm, daß der Herr den Sklaven nach dem Auslande verkauft hat, nicht eingetroffen und trotzdem erlangt der Sklave die Freiheit. Die subtile Unterscheidung, daß hier wenigstens der Sklave verkauft worden ist, wenn auch nicht von seinem rechtmäßigen, so doch von seinem faktischen Besitzer (dem Dieb oder Räuber), scheint mir durchaus nicht stichhältig zu sein, erstens weil auch der Entlaufene zu guter Letzt verkauft wurde, da er ja sonst nicht nach Babylon als Sklave hätte zurückgebracht werden

[1] Die Bestimmungen von § 17 beziehen sich aufs Inland und haben auf das Ausland keine Anwendung.

können,[1] zweitens weil ja dadurch die im Gesetze getroffene allgemeine Bestimmung eine Einschränkung erleiden würde, die im Wortlaute des Gesetzes in keiner Weise begründet ist. Deswegen nehme ich an, daß das Schwergewicht dieser Paragraphen in der Bestimmung liegt, daß ein babylonischer Sklave im Auslande nicht wieder erworben und in Babylon verkauft werden darf, wobei jedoch durch die alte Norm eine Differenz zwischen dem eingeborenen und ausländischen Sklaven gemacht wird; der erstere erlangt dadurch von Rechtswegen die Freiheit, der zweite erlangt sie nicht, aber der Händler darf aus dem Handel keinen Gewinn ziehen.[2]

Ich verhehle mir durchaus nicht die Schwierigkeiten, welche meiner Interpretation anhaften, sie hat aber den Vorzug, daß sie den Wortlaut des Gesetzes respektiert und ihm keine Gewalt antut. So weit über die Paragraphen 280—281.

Dr. Schorr versucht aber auch den letzten Paragraphen des Ḫammurabi-Kodex in Verbindung mit den beiden vorangehenden zu

[1] Auch der Hinweis darauf, daß der ursprüngliche Besitzer sich an den Dieb halten und von ihm Ersatz fordern konnte, reicht nicht aus, weil ja auch die Verleitung zur Flucht und die Begünstigung derselben eine strafbare Handlung war, für die der Besitzer gewiß Ersatz fordern konnte.

[2] Selbstverständlich wenn irgend jemand einen Anspruch erhebt; denn sonst hatte sich das Gericht mit der Sache nicht zu befassen. Vielleicht hängt damit auch die Formulierung des § 281 zusammen, wo zuerst von *šaiamanum* (Z. 89) und dann von *damkarum* (Z. 94) gesprochen wird (s. Schorr, S. 386, Note 2). Der Mann, welcher im Ausland den Sklaven gekauft hat, wird zuerst als Käufer eingeführt; nachdem er aber von Gerichtswegen nicht als Käufer anerkannt wird und auch nicht das Recht hat über seine Ware als Käufer zu verfügen, so wird er als Kaufmann bezeichnet. Ebenso verhält es sich im Kod. Ḫam. § 117—119. Im § 117 ist die Rede vom verkaufen oder verpfänden. Der Käufer wird in der Tat *šaiamanum* (Z. 62) genannt; er hat natürlich auch das Recht, die Sklavin weiter zu verkaufen. Dies braucht nicht weiter gesagt zu werden. Dagegen mußte es beim verpfänden (§ 118), wenn es geschehen war, als zulässig erklärt werden. Da ist aber nicht mehr vom Käufer, sondern vom Kaufmann (*damkarum*) die Rede. Desgleichen wird im § 119 vom Kaufmann gesprochen und nicht vom Käufer, obgleich er die Sklavin gekauft hat, weil es sich da um eine Sklavin handelt, die ihrem Herrn Kinder geboren hat. Der Herr hat das Recht, die Sklavin gegen den bezahlten Kaufpreis zurück zu fordern; da ist der Käufer in der Tat nicht mehr Käufer, sondern Kaufmann.

bringen und so eine Art Trias zu schaffen. Die comunis opinio geht dahin, daß einem Sklaven, der seinen Herrn verleugnet und behauptet, daß er nicht sein Herr sei, wenn er gerichtlich vom Gegenteile überführt ist, von seinem Herrn als Strafe das Ohr abgeschnitten wird. Die Einwendungen Dr. Schorrs gegen diese Auffassung scheinen mir absolut nicht stichhältig. Es kann sich hier (wie schon Dr. Koschaker ausgesprochen hat) um eine *vindicatio in libertatem* handeln, aber auch um die Behauptung des Sklaven, daß er nicht diesem, sondern einem anderen Herrn gehöre — wie es ja bei Erbstreitigkeiten und dergleichen vorkommen kann, daß der Besitz eines Sklaven strittig ist. Der Sklave kann auch eine Neigung zu einem Erben haben und der Meinung sein, daß er ihm gehöre und infolgedessen einem anderen, der auf ihn Anspruch erhebt, den Dienst verweigern; er kann es bona fide tun, er kann es aber auch mala fide tun, um einen ihm unbequemen Herrn los zu werden. Über alle diese Fälle hatte wohl das Gericht zu entscheiden, wem er in Wirklichkeit gehört. Es liegt daher gar kein Grund vor diesen Paragraphen auf den ganz ausgesucht speziellen Fall zu beziehen, daß ein nicht einheimischer babylonischer Sklave seinem Herrn gestohlen und ins Ausland verkauft wurde und nun nach Babylon importiert und von seinem Herrn reklamiert worden ist. Daß der letzte Paragraph sich nicht auf beide vorangehenden beziehen kann — weil ja der babylonische einheimische Sklave eo ipso die Freiheit erlangt — muß ja Dr. Schorr auch zugeben. Die drei Paragraphen bilden also in keiner Weise eine Einheit und der letzte Paragraph betrifft demnach ganz allgemein einen rebellischen Sklaven, der male fide nicht anerkennen will, daß er der Sklave des N. N. sei.

Über Musils Forschungsreisen.[1]

Von

R. Brünnow.

Mit dem zweiten Bande[2] von *Arabia Petraea* ist der topographische Reisebericht des Verfassers zum Abschluß gebracht.

Die Anlage ist die gleiche wie im ersten Bande; die einleitende topographische Übersicht behandelt in derselben Reihenfolge wie dort den Aufbau des Gebirges (1. Teil, p. 1—9), die Wasserläufe (p. 9—20), die Tränkorte (p. 20—21), die Mineralprodukte (p. 21), das Ackerland (p. 21—22) und die Verkehrsstraßen (p. 22—24). Es versteht sich, daß die hervorragenden Eigenschaften, die Musil im ersten Bande an den Tag legt, auch hier hervortreten, und zwar in erhöhtem Maße; ist doch der größte Teil des edomitischen Gebietes ungleich schwerer zu bereisen als das verhältnismäßig leicht zugängliche und von den Türken vollkommen beherrschte Moab und bietet es sogar stellenweise noch größere Gefahren als die östliche Wüste.

Für das Zitieren wäre es entschieden bequemer gewesen, wenn die zwei Teile als einzelne Bände bezeichnet worden wären; wie die Routen im ersten Bande an der Südgrenze von Moab abbrechen, so hätten sie es auch hier an der eine noch weit schärfere Demarkationslinie bildenden ʿAraba tun können, und der eine Band wäre dem

---

[1] Alois Musil, *Arabia Petraea,* Band ii: Edom, togographischer Reisebericht. 1. Teil. Mit einer Umgebungskarte von wâdi Mûsa (Petra) und 170 Abbildungen im Texte. — 2. Teil. Mit einer Übersichtskarte des Dreiecknetzes und 152 Abbildungen im Texte.

[2] Vgl. diese Zeitschrift, Bd. xxi, p. 353—374.

eigentlichen peträischen Gebiete von el-Ǧibâl und eš-Šerâ, der andere dem Negeb vorbehalten geblieben. Oder aber es hätten die Paginierung und die Numerierung der Abbildungen fortlaufend durchgeführt werden sollen.

Die Anordnung des Reiseberichts nach der zeitlichen Folge der Routen ist auch in diesem Bande beibehalten; allerdings ist der Verfasser diesmal bestrebt gewesen, die mit jener Anordnungsweise verbundenen Nachteile wenigstens bei den Beschreibungen der einzelnen Ortschaften auszugleichen, indem er die Ergebnisse verschiedener Reisen zu einem Gesamtbilde vereinigt. Die Routen sind in folgender Tabelle zusammengestellt; eine kürzere Übersicht, in der aber auch die im ersten Bande enthaltenen Routen eingefügt sind, findet sich im dritten Bande der *Provincia Arabia*, p. 364 f.

Datum	Seite	Musil	Provincia Arabia
1896.	1. Teil	**1896.**	
Aug. 14.		Reise von el-Kerak nach Ḳalʿat el-Ḥesâ s. Bd. I, p. 26—85.	
Sept. 2.	27	Ḳalʿat el-Ḥesâ—Wâdi-l-Ḥesâ hinab — ʿAin el-Bzêʿijje	II, 20
—	28	ʿAin el-Bzêʿijje—Râs el-Ḥesâ—Ṭârîḳ el-Bâḫer—Hochebene el-Muṣfara—Römerstraße	
	30	Römerstraße bis Lager etwa bei Meile 54 von Petra	I, 83—85
3	—	Lager—el-Ḳfêḳef—at-Twâne	I, 85—88
	32	at-Twâne—Lager in der Nähe von Meile 32 von Petra	I, 92—96
4	35	Lager—Ḳaṣr Dôšak—ʿAin Neǧel—el-Gî	I, 96—102
5	41	el-Ǧî—Petra Beschreibung von Petra pp. 42—150, vgl. unten S. 410 ff.	I, 102
8	150	Petra—el-Bêḍâ—el-Wʿejra—el-Ǧî	—
	—	el-Ǧî—Oḏruḥ	I, 429—431
9	152	O ruḥ—Maʿân	
	154	Maʿân—ʿAin Ǧorbaʾ	(I, 463)

Datum	Seite	Musil	Provincia Arabia
1896.	1. Teil		
Sept. 10.	155	ʿAin Ǧorbaʾ—ʿAin Neǧel—eš-Šôbak	I, 463—464 z. T.
	—	eš-Šôbak—Ḍâna	I, 112—113 umg.
11.	156	Ḍâna—eṭ-Ṭfîle—Wâdi el-Ḥesâ	I, 108—112 umg.
12.	157	Wâdi el-Ḥesâ—el-Kerak	I, 103—107 umg.
15.		Reise von el-Kerak nach Mâdeba, Bd. I, p. 86—100.	
1897.		**1897.**	
Mai 25.	165	Ṛazze—Lager bei Ḫirbet Zuhejliḳa	
26.	—	Lager—Bîr es-Sebaʿ—Wâdi er-Rwêḥi	
27.	166	Wâdi er-Rwêḥi—Bijâr ʿAslûǧ—Naḳb Ṛâreb—Wâdi el-Marra	
28.	169	Wâdi el-Marra—Naḳb Ṛâreb—Ebene al-Maṭrada	
29.	174	al-Maṭrada—ʿAin Ḳdejs—Wâdi el-Moḫseb	
30.	182	Wâdi el-Moḫseb—ʿAin el-Ḳuṣejme—el-Bîrên—Wâdi el-Abjaḍ	
31.	189	Wâdi el-Abjaḍ—es-Sbejṭa—Wâdi el-Ǧorf	
Juni 1.	192	Wâdi el-Ǧorf—Bijâr ʿAslûǧ—Wâdi ed-Dhejhêfi	
2.	194	Wâdi ed-Dhejhêfi—ʿArʿara—Tell ʿArâd	
3.	196	Tell ʿArâd—Hebron—(Jerusalem)	
17.		Reise von Mâdeba nach el-Leǧǧûn und el-Middîn und zurück, Bd. I, p. 105—147.	
Nov. 16.	198	Ṛazze—Lager bei Ǧehîr Barâta	
17.	199	Lager—Wâdi Fṭês	
18.	200	Wâdi Fṭês—Lager beim Wâdi Marṭaba	
19.	201	Lager—el-Ḫalaṣa—Lager bei el-ʿAwǧaʾ	
20.	205	Lager—el-ʿAwǧaʾ—el-Bîrên—ʿAin el-Ḳuṣejme	
21.	210	ʿAin el-Ḳuṣejme—er-Rḥejbe	
22.	—	er-Rḥejbe—Wâdi eṣ-Ṣini—Ḫirbet Zḳâḳîh	
23.	211	Ḫirbet Zḳâḳîh—Ṛazze	

Datum	Seite	Musil	Provincia Arabia
1898.	1. Teil	**1898.**	
März 28.	215	Ṛazze—Lager bei Ḫirbet Ummu Nḫejle	
29.	217	Lager—Dejr el-Belaḥ—Sûḳ Mâzen—Dorf Beni Shejle	
30.	223	Beni Shejle—Maʿîn—Ḫân Jûnes—Bîr Refaḥ	
31.	226	Bîr Refaḥ—el-ʿArîš	
April 2.	230	el-ʿArîš—Lager beim Wâdi el-Azâreḳ	
3.	231	Weiter durch das Wâdi el-Azâreḳ	
4.	233	Lager—Ṯemâjel el-Mwêleḥ	
5.	235	Ṯemâjel el-Mwêleḥ—ʿAin Ḳdejs—Lager in der Ebene Ṣfâra Umm ʿÂmer	
6.	236	Lager—Lager im Wâdi Abu Mḳêr	
7.	239	Lager—ʿAbde	
9.	241	ʿAbde—Râs el-Wabṣi—Lager im Wâdi el-Fedêʿi	
10.	244	Lager—Wâdi en Nafḫ—Lager im Wâdi el-ʿAǧrem	
11.	245	Lager—Naḳb el-ʿArûd—Bijâr el-ʿEdêd—Lager im Wâdi el-Bêḍi	
12.	249	Lager—Naḳb el-Miṭli—Wâdi el-Ğerâfi—Wâdi Ṣejḥer—Wâdi el-Leḥjâne—Lager beim Naḳb el-Bajjâne	
13.	252	Lager—Wâdi el-Bajjâne—el-ʿAraba—Mâ Ṛaḍjân—Lager bei Ṣadr el-Meneʿijje	
14.	254	Lager—Wâdi el-Meneʿijje—Môje Defijje—Ruǧm el-Fattîḥ—el-ʿAḳaba	
	257	Beschreibung von el-ʿAḳaba	
15.	260	el-ʿAḳaba—Ruǧm el-Fattîḥ—Wâdi el-Jitm—Lager beim Wâdi Radda Bâḳer	I, 471—472
16.	262	Lager—Mojet el-Ḫâlde—Meilensteine—al-Ḳwêra (p. 265: Beschreibung)—Lager beim Ğebel Mlêḥ	I, 472—473
17.	266	Lager—Zisterne Ḫarâbt el-ʿAbîd—Naḳb Štâr—ʿAin Aba-l-Lesel—Lager im Wâdi Aba-l-Lesel	I, 474
18.	270	Lager—Maʿân	I, 474—476
		Beschreibung von Maʿân (Photographien: Fig. 145, 146).	

Datum	Seite	Musil	Provincia Arabia
1898.	1. Teil		
April 21.	274	Ma'ân—Basṭa—Lager im Ğebel eš-Šera'	I, 467 zum Teil
22.	275	Lager—'Ain Ajl—'Ain eṣ-Ṣadaka—'Ain Delâṛa—Lager	I. 467—469
23.	281	Lager—Ḫirbet er-Rṣêfe—'Ain eṭ-Ṭajjibe —Petra	
Mai 2.	287	Petra—el-Bêḍa—el-Bâred—Bedebda—Lager bei 'Ain ez-Zwêtre	
3.	289	Lager—el-Hîše—'Ain el-'Erâḳ—'Ain Šammâḫ—Lager auf dem Ṭabḳat el-Ḳarbûs im Wâdi el-Ṛwêr	
4.	292	Lager—Ḍâna—Fênân—Lager am Gebel Ḫâled	
	293	Beschreibung von Fênân: Fig. 150—165 (Situationsplan Fig. 150: Grundriß der Basilika: Fig. 160; Aufriß der Wasserleitung: Fig. 162).	
5.	298	Fênân—Ḍâna—Nḳejb Asêmer—Lager bei Umm Ḫarbe	
6.	300	Lager—Ṛarandal—Wâdi el-Ḫarîr—Ḫirbet Mašmîl—Wâdi el-Ḥesâ	
		Reise von hier nach el-Kerak—Rabba—das Tote Meer—Mâdeba—Ḳaṣr aṭ-Ṭûba—el-Mwaḳḳar—el-Mšatta—Kuṣejr 'Amra—'Ammân, Bd. I, p. 151—210.	
		1900.	
1900. Juli 4.		Reise von Mâdeba nach Umm er-Raṣâṣ und zurück, dann über el-Kerak und Ḫanzîra nach dem Wâdi el-Ḥesâ, Bd. I, p. 215—261	
Aug. 10.	313	Wâdi el-Ḥesâ—Ḫirbet eḍ-Ḍbâ'a—el-'Ejme	
11.	316	el-'Ejme—et-Ṭfîle (Fig. 166)—Buṣejra—'Ain Lafẓa	
	320	Beschreibung von Buṣejra (Situationsplan: Fig. 167; Photographie: Fig. 168).	

Datum	Seite	Musil	Provincia Arabia
1900.	1. Teil		
Aug. 12.	322	ʿAin Lafẓa—Ḫirbet Nuṣrânijje—Rücken el-ʿElleme (Ḍanaberg)—Bîr Šḫâḏe (Biyâr es-Sebaʿa)—Römerstraße—Ḫirbet es-Smêraʾ—Wâdi el-Bardijje—ʿAin el-ʿAḳîd—eš-Šôbak (Fig. 169, 170)—Ḫirbet Umm Lôza—Lager in der Nähe	I, 112, 96 ff. cfr. I, 120
13.	328	Lager—Ḫirbet el-Ṛarḳa—ʿAin el-ʿErâḳ—Liǧǧ el-ʿAsîd	
14.	333	Liǧǧ el-ʿAsîd—el-Bâred—el-Bêḍa—Petra	
18.	334	Petra—el-Bêḍa—Bedebda—el-Hîše	
19.	336	el-Hîše—ʿAin el-ʿEbr (bei aṭ-Ṭfîle)	
20.	337	ʿAin el-ʿEbr—Wâdi el-Ḥesâ—el-Kerak	
1901.	2. Teil	**1901.**	
Mai 9.		Reise von Mâdeba nach Ḳuṣejr ʿAmra, Ḳaṣr al-Ḫarâni, Ḳaṣr aṭ-Ṭûba und Ṛadîr el-Ǧinz, Bd. I, p. 265—317	
Juni 17.	3	Ṛadîr el-Ǧinz—Ḥaǧǧstraße—Lager im Wâdi Burma	
18.	4	Lager—aṭ-Twâne—Bîr el-Ḫarîr—Wâdi el-Mwejle—aṭ-Ṭfîle	
19.	7	aṭ-Ṭfîle—Beṣejra—Lager bei Ḍâna	
20.	8	Lager—Ḍâna—Fênân—Ḍâna	
21.	9	Ḍâna—Römerstraße—Wâdi Neǧel—Lager südlich von ʿAin Neǧel	I, 112—113, 98—110
22.	—	Lager—Petra	I, 100—102
27.	10	Petra—el-Ǧî	I, 429
28.	11	el-Ǧî—Ḥôr el-Hîše—ʿAin Neǧel—Lager eine Stunde südlich von ʿAin eṭ-Ṭarîḳ	I, 94—102 umg.
29.	13	Lager—ʿAin eṭ-Ṭarîk—at-Twâne—Wâdi el-Ḥesâ—Lager am nördlichen Rande des Wâdis	I, 80—94 umg.
—		Reise von Ḍât Râs nach Ḳaṣr Bšêr und Mâdeba, Bd. I, p. 320—355	

Datum	Seite	Musil	Provincia Arabia
1901.	2. Teil		
Juli 18.	17	Hebron—Juṭṭa—Lager	
19.	18	Lager—Ksejfe (Fig. 8)—Ḫirbet Ṛazze—Lager im Wâdi el-Ğerâbi	
20.	23	Lager—Kurnûb (Fig. 10—13)—Lager in der Nähe	
21.	29	Lager—Naḳb ed-Dabbe—Lager	
22.	34	Lager—ʿAbde—Lager in der Nähe	
23.	36	Lager—es-Sbejṭa	
	38	Beschreibung von es-Sbejṭa (Fig. 16—33; Situationsplan: Fig. 15; Grundrisse: Fig. 18, 20, 24, 28).	
	44	es-Sbejṭa—el-Mešrife (Grundriß: Fig. 34)—Lager bei den Ṯemâjel Râšed	
24.	46	Lager—el-Ḫalaṣa—Bîr es-Sebaʿ	
		1902.	
1902.			
Aug. 18.	53	Ṛazze—Dejr el-Belaḥ—Sûḳ Mâzen (Fig. 36) Ḫân Jûnes (Fig. 37)—Bîr Refaḥ (Fig. 38)	
19.	59	Bîr Refaḥ—Weli eš-Šejḫ Nûrân—Tell el-Fâreʿ	
20.	62	Tell el-Fâreʿ—Ḫirbet el-Fâr (Fig. 39)—Bîr Abu Ḳaljûn (Fig. 40)—Bîr es-Sebaʿ (Fig. 41)	
21.	67	Bîr es-Sebaʿ—Tell el-Brejğ—Ruğm el-Ḫazʿali	
22.	70	Ruğm el-Ḫazʿali—Wadi es-Sidd—Bîr Ibn Turkijje—Lager beim Wâdi eš-Šrejḳijje	
23.	72	Lager—Bijâr ʿAslûğ (Fig. 42)—Lager in der Ebene el-Ḳumajjene	
24.	78	Lager—Ḫirbet es-Saʿadi—er-Rḥejbe	
	79	Beschreibung von er-Rḥejbe (Fig. 44—56; Situationsplan: Fig. 44: Kubbet el-Bîr: Fig. 46—53)	
25.	83	er-Rḥejbe—Râs el-Ḳarn—Tell Šunnâra—Wâdi el-Abjaḍ—Lager beim Ḳabr eš-Šejḫ ʿAmri	

Datum	Seite	Musil	Provincia Arabia
1902.	2. Teil		
Aug. 26.	87	Lager—el-ʿAwǧaʾ	
	88	Beschreibung von el-ʿAwǧaʾ (Fig. 57—63; Situationsplan: Fig. 57; Grundrisse: Fig. 59, 60).	
27.	102	el-ʿAwǧaʾ—es-Sbejṭa	
28.	103	es-Sbejṭa—ʿAbde	
		Beschreibung von ʿAbde (Fig. 64—119; Situationsplan: Fig. 65; Grundriß des römischen Lagers: Fig. 88);	
Sept. 2.	151	ʿAbde—Wâdi er-Ramlijje—Lager im Wâdi Abu Morâṛ	
3.	153	Lager—Bîr el-Ḥafîr (Fig. 120)—Wâdi Umm Metnân—Naḳb el-ʿAin—ʿAin el-Ḳdêrât	
4.	157	ʿAin el-Ḳdêrât—ʿAin el-Ḳṣejme—Ṭemâjel el-Mwêleḥ (Šeʿîb Umm Ḥrejbe: Fig. 123)	
5.	162	Ṭemâjel el-Mwêleḥ südwärts—Wâdi Luṣṣân—Lager im Wâdi el-Mzêreʿ	
6.	169	Lager—Wâdi el-Mâjen—Arḍ el-ʿAḳûm—Bijâr el-Mâjen (Fig. 128)—Lager bei den Šetâtîn	
7.	172	Lager—Kuntile ʿAǧrûd—Wâdi el-Ḳraje—Ḳabr ed-Dibri—Lager im Rôḍ Ḥaḍâḥâḍ	
8.	176	Lager—Ṭemâjel el-Ǧerâfi	
9.	177	Ṭemâjel el-Gerâfi—Naḳb eḍ-Ḍîl (Fig. 130—133)—Lager bei Mâ Ṛaḍjân	
10.	183	Lager—Ḥafâjer Ṛaḍjân—ʿAṣlaʾ al-Kṯîbe (Fig. 134)—Ḫirbet el-Meneʿijje (Fig. 137)—Lager 35 Minuten südlich von Bîr Ǧbêr	
11.	190	Lager—Bîr Ǧbêr—ʿAin Ṭâba (Fig. 138, 139)—Lager bei der Mündung des Wâdi el-Mwêleḥ	
12.	194	Lager—ʿAin Ṛarandal (Fig. 141)—Ḫrejbe Ṛarandal (mit römischem Lager: Situationsplan: Fig. 142)	
13.	197	Ṛarandal—über die Wasserscheide Rîšt al-Ḥawwar—Lager im Wâdi el-Ṛmejd	

Datum	Seite	Musil	Provincia Arabia
1902.	2. Teil		
Sept. 14.	201	Lager—Ḫafâjer el-Ḳamr—ʿAin el-Wejbe (Fig. 143)—Lager im Wâdi el-Flâsi	
15.	205	Lager Ḥoṣob (Fig. 144; Situationsplan des römischen Lagers Fig. 145)	
16.	209	Ḥoṣob—Ḳṣejr eṭ-Ṭlâḥ (Fig. 147; Situationsplan des römischen Lagers: Fig. 148) —südwärts weiter—Lager im Ǧebel Umm Rummâne	
17.	215	Lager—Fênân	
18.	—	Fênân—Lager am Fuße des Naḳb Namala	
19.	217	Naḳb Namala—el-Bêḍâ (Sîḳ Namala: Fig. 149, 150)—el-Ǧî	
20.	221	el-Ǧî—ʿAin eṣ-Ṣadr (Fig. 151)—ʿAin eṣ-Ṣwâḫ—Ain el-Farʿ—Maʿân	
24.	224	Maʿân—südwärts—Lager im Wâdi ʿAḳejḳe	
25.	225	Lager—Wâdi Ṭaberijja—al-Batra—aṯ-Ṯelâǧe—Ḫirbet en-Naṣâra—el-Ḳarana (Grundriß des römischen Lagers: Fig. 152)	
26.	229	al-Ḳarana—nördlicher Fuß des Naḳb Štâr —Wâdi Aba-l-Lesel—al-Ḳrên—eḍ-Ḍôr—ʿAin eṣ-Ṣadaḳa—Lager beim Râs Ajl	
27.	233	Lager—Râs Ajl—Ḫirbet Daḫâḫa—ʿAin eṣ-Ṣadr—el-Ǧî—Petra	
Okt. 4.	235	Petra—el-Bêḍâ—Bedebda—ʿAin ez-Zwêtre—Ḫor el-Hîše—Ḫirbet el-Meḳdes—Ḫrejbet al-Ǧafâli—Ḫirbet ʿAzûm bei ʿAin Neǧel	
5.	237	Ḫirbet ʿAzûm—durch das Wâdi Neǧel—Ruǧm al-Ḳwêr—Ḫirbet es-Smêra'—Ḫirbet eṭ-Ṭûk—Rücken von ʿElleme Ḍâna—Wâdi Ḳarandel—Lager beim Ḫirbet Umm Zejtûne	
6.	240	Lager—Ḫirbet Neḳḳed—Ḫirbet as Saʿîd —Ḫirbet al-Mašmîl—Ruǧm Karaka —Wâdi el-Ḥesâ	I, 108—110 umg.

Im folgenden sind die Routen topographisch geordnet:

I. Ğibâl und eš-Šerâ.

A. Das Gebiet nördlich von Petra.

1. Vom Wâdi el-Ḥesâ bis zum Meilenstein 32 von Petra.

1. Wâdi el-Ḥesâ (bei Ḏât Râs) — at-Twâne; umgekehrt: 29. Juni 1901 (2, 15—16).
2. Ḳalʿat el-Ḥesâ—at-Twâne: 2.—3. Sept. 1896 (1, 27—32).
3. Ṛadîr al-Ğinz—at-Twâne: 17.—18. Juni 1901 (2, 3—4).
4. at-Twâne—aṭ-Ṭfîle: 18. Juni 1901 (2, 4—7).
5. at-Twâne—Meilenstein 32 von Petra: 3. Sept. 1896 (1, 32—35); umgekehrt: 28.—29. Juni 1901 (2, 12—13).

---

6. Wâdi el-Ḥesâ (bei el-ʿAčûze)—aṭ-Ṭfîle; umgekehrt: 11. Sept. 1896 (1, 156); 20. Aug. 1900 (1, 336—337).
7. Wâdi el-Ḥesâ—Mašmîl—Ḳarandal—Ḍâna; umgekehrt: 5.—6. Mai 1898 (1, 298—301); 5.—6. Okt. 1902 (2, 240—243).
8. Wâdi el-Ḥesâ (beim Sejl ʿAfra)—el-ʿEjme—aṭ-Ṭfîle: 10.—11. Aug. 1900 (1, 313—316).
9. aṭ-Ṭfîle—al-Buṣêra—Ḍâna: 11.—12. Aug. 1900 (1, 316—323); 19.—20. Mai 1901 (2, 7—8); umgekehrt: 11. Sept. 1896 (1, 156).
10. aṭ-Ṭfîle—Petra; umgekehrt: 18.—19. Aug. 1900 (1, 334—336).
11. Ḍâna—Wâdi el-Ṛwêr—Petra; umgekehrt: 2.—4. Mai 1898 (1, 287—292).
12. Ḍâna—Fênân: 4. und 5. Mai 1898 (1, 292, 298); 20. Juni 1901 (2, 8).
13. Fênân—Sîḳ Namala—Petra: 18.—19. Sept. 1902 (2, 215—221).
14. Ḍâna—Meilenstein 32 von Petra: 12. Aug. 1900 (1, 323—324); 29. Juni 1901 (2, 9); umgekehrt: 10. Sept. 1896 (1, 155—156); 5. Okt. 1902 (2, 237—240).

2. Vom Meilenstein 32 von Petra bis Petra.

15. Meilenstein 32—ʿAin Neğel: 4. Sept. 1896 (1, 35); 21. Juni 1901 (2, 9); umgekehrt: 28. Juni 1901 (2, 12); 4.—5. Okt. 1902 (2, 236—240).
16. Meilenstein 32 — eš-Šôbak: 12. Juli 1900 (1, 324—326); umgekehrt: 10. Sept. 1896 (1, 155—156).
17. eš-Šôbak—ʿAin Neğel: umgekehrt: 10. Sept. 1896 (1, 155).
18. eš-Šôbak—Petra: 12.—14. Aug. 1900 (1, 327—333).
19. ʿAin Neğel—Petra: 4.—5. Sept. 1896 (1, 37—41); 21.—22. Juni 1901 (2, 9—10); umgekehrt: 27.—28. Juni 1901 (2, 10—12); 4. Okt. 1902 (2, 235—236).

B. Das Gebiet südlich von Petra.

20. ʿAin Neğel—ʿAin Ğorbâ—Maʿân: umgekehrt: 9.—10. Sept. 1896 (1, 154—155).
21. Petra—Oḏruḥ—Maʿân: 8.—9. Sept. 1896 (1, 150—154).

22. Petra—'Ain eṣ-Ṣwâḫ—Ma'ân: 19.—20. Sept. 1902 (2, 221—223).
23. Ma'ân — al-Ḳarana —'Ain Ṣadaḳa — Daḥâḥa — Petra: 24.—27. Sept. 1902 (2, 224—235).
24. Ma'ân — Basṭa — 'Ain Ṣadaḳa — 'Ain Delâṛa — Petra: 21.—23. April 1898 (1, 274—286).
25. Ma'ân — durch das Wâdi el-Jitm — el-'Aḳaba: umgekehrt: 15.—18. April 1898 (1, 260—270).

I. Südpalästina und der Negeb.

A. Südpalästina.

26. Ṛazze—el-Ḫalaṣa—el-'Awǧâ—'Ain el-Ḳuṣejme—er-Rḥejbe—Ṛazze: 16.—23. Nov. 1897 (1, 198—211).
27. Ṛazze—el-'Arîš—'Ain Ḳdejs—'Abde: 28. März—9. April 1898 (1, 230—240).
28. Ṛazze—Bîr es-Seba'—Bijâr 'Aslûǧ: 25.—27. Mai 1897 (1, 165—166); 18.—23. Aug. 1902 (2, 53—75).
29. Bijâr 'Aslûǧ —'Ain Ḳdejs —'Ain el-Ḳuṣejme — es-Sbejṭa — Bijâr 'Aslûǧ: 27. Mai—1. Juni 1897 (1, 166—193).
30. Bijâr 'Aslûǧ—Tell 'Arâd—Hebron: 1.—3. Juni 1897 (1, 193—197).
31. Bijâr 'Aslûǧ—er-Rḥejbe—el-'Awǧâ—es-Sbejṭa—'Abde: 23.—28. Aug. 1902 (2, 76—106).
32. Hebron — el-Ksejfe — Kornûb — 'Abde — es-Sbejṭa—el-Mešrife—el-Ḫalaṣa—Bîr es-Seba': 18.—24. Juli 1901 (2, 17—47).

B. Der Negeb.

33. 'Abde — Naḳb el-Miṭli — el-'Araba — Mâ Ṛaḏjân: 9.—13. April 1898 (1, 241—254).
34. 'Abde—'Ain el-Ḳuṣejme—Wâdi Luṣṣân—Wâdi el-Ǧerâfi—Naḳb eḏ-Ḏîl—Mâ Ṛadjân: 2.—9. Sept. 1902 (2, 151—183).
35. Mâ Ṛaḏjân—el-'Aḳaba: 13.—14. April 1898 (1, 254—256).
36. Mâ Ṛaḏjân—'Ain Ṛarandal—'Ain el-Wejbe—Ḥoṣob—Ṭlâḥ—Fênân: 9.—17. Sept. 1902 (2, 185—215).

Der wichtigste Abschnitt dieses Bandes ist die Beschreibung von Petra, die nahezu ein Drittel des ersten Teiles einnimmt (1, p. 41—150). Musil hat während fünf verschiedener Aufenthalte, die zusammen ungefähr den Zeitraum eines Monats umfassen, die Umgebung der Stadt aufs Gründlichste durchforscht und eine Anzahl Monumente entdeckt, die Domaszewski und mir wie auch allen früheren Reisenden entgangen waren. Ob die von ihm gesammelten nabatäischen Inschriften das von Euting in so meisterhafter Weise

zusammengetragene Material wesentlich bereichern werden, können wir erst nach dem Erscheinen des Inschriftenbandes beurteilen. Besonders hervorzuheben sind seine durch zahlreiche Photographien und Pläne erläuterte Beschreibung des Kreuzfahrerschlosses el-Wʿejra (p. 59 sqq.) und seine Aufnahme des Heiligtums von ed-Dejr (p. 147 sq.), die bei uns fehlen; auch bei den von uns aufgenommenen Monumenten hat er manche wertvolle Ergänzungen geliefert. Es wäre aber sehr zu wünschen gewesen, daß er unsere Nummern zitiert und seine Darstellung dadurch mit der unserigen in Einklang gebracht hätte, womit dem Leser unendliche Mühe erspart geblieben wäre; mit unserem Petraverzeichnis wollten wir einen Grundstock liefern, an den sich die Späteren anschließen konnten, um der heillosen Verwirrung zu steuern, die in der Bezeichnung der einzelnen Monumente bisher geherrscht hatte, und es ist im Interesse des Werkes selbst sehr zu bedauern, daß der Verfasser hierauf gar keine Rücksicht genommen hat. Ich bin daher auch hier gezwungen, das von ihm Versäumte nachzuholen und ein Verzeichnis der von ihm beschriebenen Monumente zu geben, in dem ich unsere Nummern anführe.

Beschreibung von Petra: 1. Teil, pp. 41—150:

p. 42: Wasserbehälter beim Eingang in das Bâb es-Sîḳ und zwei Mühlen.

p. 44: Grab el-Ḫân (Fig. 7) = Br. 4.

p. 45: Kuppe Ḫarâbt er-Ramla mit Opferplatz; Br. 1 erwähnt die dazu hinaufführende Treppe.

p. 46: Bogengrab (doch nicht Br. 3?) und ein Heiligtum (Br. 21?).

p. 47: Altar am nördlichen Ufer des Bâb es-Sîḳ.
Ṣahrîǧ Gräber (Fig. 11 = Br. 7 und 9, Fig. 12 = Br. 9).

p. 48: al-Ǧrajdi = Br. 34—35; Stützmauer = Br. 29; al-Moẓlem-Tunnel (Fig. 16, 19 und p. 53) = Br. 31.

p. 50: Uralte Senkgräber (Fig. 13—14); Ṣahrîǧ-Grab (Fig. 15) = Br. 30; Kammern, Altäre und Votivnischen über dem Tunnel Fig. 17—18).

p. 53: Der Moẓlem-Tunnel (Br. 31) und das Tal an seinem Nordende.

p. 58: Ausführliche Beschreibung von al-W'ejra (Fig. 20—33) = Br. 851.

p. 73: es-Sîḳ (Fig. 34—37): Br. p. 215 sqq.

p. 76: In einer südlichen Seitenschlucht des Sîḳ (Br. 58) eine Altarnische (Fig. 38); dann die Altarnischen Br. 60 (Fig. 39—41).

p. 77: al-Ǧerra oder al-Ḳaṣ'a (Fig. 62) = Br. 62. Daß der Name el-Ḫazne oder ḫaznet Fir'aun erst von den Fremdenführern herrührt, bezweifle ich; er kommt bereits bei Irby vor, allerdings nicht als Bezeichnung des Tempels, sondern des vermeintlich darin verborgenen Schatzes und scheint aus Jerusalem zu stammen; Burckhardt hat Ḳaṣr Fir'aun.

p. 78: Wasserleitung (Fig. 43): Br. p. 211.

p. 79: Die Opferstätte Umm Ḥasân (vgl. p. 98), zu der die Treppe Br. 63 durch die mit Altarnischen (Fig. 44—47) versehene Schlucht Zarnûḳ al-Ǧerra hinaufführt. — Kammer mit rohem menschlichem Bildnis an der Außenwand (Fig. 48) = Br. 65 (Fig. 262). Gegenüber davon eine Badeanlage.

p. 80: Durch die Schlucht Zarnûḳ Ḳudlaḥ (Fig. 49 = Br. 80) auf den Obeliskenberg hinauf.

p. 81: ‚künstliche Plattform, besteht der Länge nach aus sieben ungleichen parallelen Teilen, die dadurch entstanden sein dürften, daß aus dem festen Sandstein Baumaterial gebrochen wurde' = Br. 88. — Zitadelle (Fig. 50—52) = Br. 85 (Fig. 269).

p. 83: Großer Opferplatz (Fig. 53—61) = Br. 85 a.

p. 91: Altarnische unterhalb des Opferplatzes (Fig. 62—63, vgl. Br. Fig. 284); andere auf dem Wege zum Theater hinunter (Fig. 64—65).

p. 94: Nabatäische Inschriften = Br. 93.

p. 96: Obelisken (Fig. 50, 66) = Br. 89, 90. Auf den Felswänden weiter südlich nabatäische Inschriften = Br. 290 a. Dann hinab zum Heiligtum

p. 97: Harâbt en-Nmêr (Br. el-Mêr): nabatäische Inschriften = Br. 292, südlich davon das Heiligtum = Br. 290.

Vom Zarnûḳ Ḳudlaḥ (Br. 80) hinüber zum

p. 98: Opferplatz Umm Ḥasân (Fig. 67—70; vgl. p. 79, Fig. 71: Blick auf el-Madras); von dort hinab durch

p. 102: die Schlucht Zarnûḳ el-Ǧerra (p. 79), wo nabatäische Inschriften gefunden wurden, nach el-Gerra (Br. 62) und dem

p. 103: Theater (Fig. 72—75) = Br. 161.

p. 104: Stadtgebiet, zunächst die Nordhälfte:

p. 105: Basilika, vielleicht Br. 424. Turm.

p. 106: Wasserbehälter; Kirche (Fig. 76). — Auf der Südseite des Baches: die Straße = Br. 404; Relief (Fig. 77, vgl. Br. Fig. 348).

p. 107: Wasserbehälter = Br. 410 und Bad = Br. 408. — Tor (Fig. 78) = Br. 406. el-Ḳaṣr (Fig. 79) = Br. 403, mit Altar = Br. 402.

p. 108: Zebb Firʿaun = Br. 409. — Dann nach al-Farasa und in das nördliche Wâdi (Br. p. 271):

p. 109: Grab = Br. 239; Mauersperre mit Treppe = Br. 243.

p. 112: Wasserbehälter = Br. 246. — Dann in das südliche Wâdi von al-Farasa (Br. p. 279): Grab (Fig. 80) = Br. 258. — Dann zurück zur Westwand des Obelisken- oder Theaterberges Umm ʿElêdi (nicht des Ǧebel el-Ḥalaʾ): Grab (Fig. 81) = Br. 229; Grab (Fig. 92, irrtümlich bezeichnet) = Br. 228.

p. 113: Moġâr el-Ḳrât (Br. Südgräber): Ṣahrîǧ-Grab (Fig. 82—83) = Br. 307. — Dann zum Ǧebel Hârûn (Fig. 84—85) = Br. p. 419.

p. 114: Klosterruine unterhalb des Gipfels.

p. 115: Beschreibung des Aarongrabes (Fig. 86).

p. 118: Vom Ǧebel Hârûn zurück nach Ǧebel eṯ-Ṯoġra (Br. Südwestwand auf Fig. 323) und Ǧebel el-Barra (Br. el-Ḥabîs), Gräber am Fuße des letzteren (Fig. 87) = Br. 364—372 (Fig. 326).

p. 120: Ḥašm el Ḥabîs (Fig. 88) = Br. Akropolisberg, p. 300. Ruinen (der Zitadelle von Petra?) auf dem Gipfel. Fig. 89 ist ebenfalls der Akropolisberg und zeigt das unvollendete Grab Br. 400.

p. 122: Zum Theater zurück. ʿUnajšu-Grab = Br. 808.

p. 124: Grab Umm eṣ-Ṣenêdîḳ = Br. 772. Südlich davon eine Treppe, die auf den Berg al-Ḫobza hinaufführt zu einem festen Turm

und einer Zisterne. Gräber Umm ʿAmdân = Br. 766 und Umm Zaʿḳêḳe (Fig. 90) = Br. 765. Grab des Sextius Florentinus = Br. 763; ‚aus der Steinschlucht neben diesem Grabe führt eine Treppe auf al-Ḫobza hinauf; „oben ein zerstörter Wachtturm, einige Wasserbehälter, kleine Gärten, auf einer großen Kuppe ein Altar und mehrere offene Kammern"'.

p. 125: Nordwestwand = Br. 758—697. Wasserbehälter = Br. 696. Senkgräber = Br. 698 (Nischen).

p. 126: Wasserleitung. Opferaltar = Br. 688. — Moṛâr en-Naṣâra = Br. Nordostgräber (p. 369). — Straße, die den Namala-Paß mit Petra verbindet = Br. 646. — Plateau ʿArḳûb el-Hîše (Br. Fig. 401) mit Gräbern (Br. 636—644). Gedeckte Wasserleitung.

p. 127: Die älteste Anlage der Stadt, die Befestigungen und Handelsmagazine.

p. 130: Wâdi Abû ʿAlêḳa (Fig. 91), in seinem oberen Teile Wâdi Maʿêṣret el-Kebîre genannt (vgl. S. 131) = Br. Wâdi et-Turkmânijje. — Grab mit der nabatäischen Inschrift = Br. 633.

p. 131: Opferplatz = Br. 625. — Wâdi Maʿêṣret el-Wasṭa = Br. Drittes Nordwestwâdi (p. 355). — Rücken Mamât Manṣûr (vgl. zu diesem Namen *Revue biblique*, 1907, p. 282) = Br. el-Maʿaiṯere (p. 345). Grabkammer mit nabatäischen Inschriften = Br. 531.

p. 132: Wâdi Maʿêṣret eṭ-Ṭarfâwijje = Br. Zweites Nordwestwâdi (p. 339). Das Bild Fig. 92 gehört nicht hierher, sondern stellt die Westwand des Obeliskenberges mit dem Grabe Br. 228 dar. Im oberen Teile des Wâdis:

p. 133: Nabatäische Inschriften, wohl Br. 470 und 474a. Altarrelief (Fig. 93). Ṣahrîǧ-Grab (d. h. viereckiger Pylon); ich habe jedoch keins bemerkt und vermute, es ist das Heǧr-Grab Br. 472 gemeint.

p. 134: Šeʿîb ed-Dejr (Fig. 94) = Br. Erstes Nordwestwâdi. Treppe = Br. 442. Römisches Grab mit Spuren einer nabatäischen Inschrift rechts von der Tür = Br. 453, vgl. Br. 455. Die

Treppe hinauf, nach wenigen Minuten (etwa bei Br. 458?) nach rechts durch einen Felsenriß in die Schlucht Ḳaṭṭâr ed-Dejr (Fig. 95), die von mir nicht besucht wurde, wahrscheinlich aber von Euting.

p. 135: Heiligtum, nabatäische Inschriften (wohl = Br. 461) und Altarnischen (Fig. 96 = Br. Fig. 363; Fig. 97—99). Dann wieder durch die Treppe hinauf auf die

p. 137: Ebene Umm Zejtûne (Br. p. 329), darin ein Felsklotz mit einem Opferaltar (Fig. 100).

p. 138: 50 Schritte südlich (nördlich?) davon die Klause mit drei Kreuzzeichen und einer nabatäischen Inschrift = Br. 460. ‚50 Schritte südlich davon eine andere Treppe, die zu einigen Klausen führt, bei denen sich auch ein großer Saal befindet.

p. 139: Ihnen gegenüber sieht man am Ostrande der Ebene eine dritte Treppe, die auf eine ziemlich hohe Kuppe führt, wo ein ähnlicher Opferplatz zu sehen ist. Etwa 60 Schritte von der zweiten Treppe erblickt man im Westfelsen eine begonnene Tür und ein schönes römisches Grab (Fig. 101) mit einer einfachen Tür, doppelten Senkgräbern und mit nabatäischen Inschriften. Daneben zwei Altarnischen (Fig. 102).‘ Zu dieser Beschreibung hätte eine Kartenskizze gehört; die Lage der verschiedenen Monumente läßt sich schwer erkennen. — Durch die zweite Treppe (p. 138) auf das Hochplateau von ed-Dejr.

p. 142: Der große Tempel al-Faṭûma (Fig. 103—107, 111, 148) = Br. 462. Vor dem Tempel, etwas nördlich davon, ein Opferaltar (Fig. 108—110). In der Nähe eine Treppe, die auf das Dach des Tempels führt. Dem Tempel gegenüber, auf einer Sandsteinkuppe, liegt

p. 146: das Heiligtum von ed-Dejr (Fig. 112—116) = Br. 468.

p. 147: Heiligtum mit nabatäischen und griechischen Inschriften = Br. 465. Heiligtum mit Kamelrelief (Fig. 117, mit etwas zu viel Phantasie gezeichnet, und 118) = Br. 466 (Fig. 368).

(Fortsetzung folgt.)

Anzeigen.

N. Rhodokanakis, *Der vulgärarabische Dialekt im Ḏofâr* (*Ẓfâr*). i. Prosaische und poetische Texte, Übersetzung und Indices. Wien 1908. Alfred Hölder (Südarabische Expedition. Band viii).

Als eine weitere Frucht der an wissenschaftlichem Ertrag ungewöhnlich reichen ‚Südarabischen Expedition' legt N. Rhodokanakis prosaische und poetische Texte im Dialekt von Ḏofâr (ظَفَار) am persischen Meerbusen vor, welche er in Wien von dem Weihraucharbeiter Mḥammed ben Sêlim al-Kṯîrī aufgenommen hat, demselben Gewährsmann, welcher D. H. Müller die von ihm publizierten Šḫawri-Texte überlieferte.

In der Kunst des Erzählens ist dieser Beduine nicht gerade ein Virtuose; seine Geschichten leiden vielfach an störender Sprunghaftigkeit; es fehlen nicht selten notwendige Bindeglieder,[1] oder es werden Voraussetzungen der Handlung erst hinter dem Bericht über diese selbst nachgebracht. — Auch klagt der Herausgeber über seine Unzuverlässigkeit und Ungeduld beim Erteilen von Erklärungen. Während er Anstößiges ohne Bedenken vortrug, leistete er bei den ihm abgefragten Deutungen starke Stücke im Verdrehen. Doch griff

[1] Z. B. fehlt in Nr. xiii das bewegende Motiv der Handlung, daß die Sultanstochter den Neffen geliebt hat, der sie seinem Oheim auslieferte, wodurch erst die Eifersucht dieses letzteren sich erklärt. — S. 60, 1 heißt es ‚eine von den Frauen', wo es gerade darauf ankommt, daß es die Frau des Ermordeten war. — In Nr. xiv ist der Ausgang der Geschichte recht lückenhaft erzählt, usw.

oft der Überlieferer der Soqoṭri-Texte, ʻAlî ben Âmer en-Nubhâni, ratend und aufklärend ein. Diese Mängel des Berichterstatters kommen naturgemäß in geringerem Grade bei den Prosa-Texten zum Ausdruck; in den poetischen Stücken mit ihren zahlreichen seltenen und fremden Wörtern und losen Zusammenhängen wirkt dieser Mangel weit empfindlicher. Rhodokanakis hat sich aber keine Mühe verdrießen lassen, aus den oft langstieligen Darlegungen des Erzählers das Wesentliche der Erklärungen zu extrahieren und teils als kurze arabische Glossen, teils als deutsche Erklärungsworte in den Anmerkungen wiederzugeben. Ohne diese aufopfernde Geduld und eindringende Hingebung würden die Gedichte vielfach ungelöste Rätsel geblieben sein; auch jetzt erscheint nicht weniges noch dunkel, oder die Originalerklärungen, wie Rhod. selbst oft betont, zweifelhaft. Durch die hart neben die Texte gedruckte Übersetzung wird, wie in den vorangehenden Bänden, das Einlesen und Verständnis vorzüglich gefördert. Ein zweiter Teil, der in Vorbereitung ist, soll Einleitung, Grammatik und Glossar bringen. Sehr angenehm wird es von dem Leser empfunden, daß die Transkription dieser Texte ohne die sonst vielfach üblichen verwirrenden Künsteleien durchgeführt ist.

Die Erzählungen sind zum Teil Märchen, unter denen einzelne mit denen der vorangegangenen Bände verwandt sind, z. B. Nr. ix mit dem Mehrī-Text bei D. H. Müller i, 80 ff. (Die Reise zur Tochter des Sonnenaufgangs, der Morgenröte). Andere enthalten lustige Schelmenstreiche, wie Nr. iv von den drei diebischen Brüdern, Nr. vi die Taten des tapferen Räubers Abû Nasar, lose Anekdoten, Nr. xi Schwänke des Fuchses bê-Nuwâs, Nr. xii Listen des liederlichen Šibeyr, stark erotischen Charakters. — Lieblich und gefühlvoll ist Nr. xiii: Ein Neffe, der durch List seinen Oheim in den Besitz der Sultanstochter gebracht hat, wird von diesem aus Eifersucht getötet; aber die Prinzessin, die den Neffen liebte, stirbt an dessen Grabe. Zwischen ihren Gräbern sproßt ein Baum empor, und jeder Vorbeikommende erzählt, das ist das Grab dieser beiden Liebenden. — Kulturhistorisch interessant sind z. B. Nr. vii: Saʿîd liefert einen

Mann, der eine Blutschuld gegen Sa'îds Stamm auf sich geladen hat, den Rächern aus; nachdem aber der Mörder vor seinem Tod den Sa'îd angerufen hat, tötet dieser die Rächer, darunter seinen eigenen Oheim; Nr. viii: Von dem, der das Gottesurteil findet (*Mimrit*). Er faßt die Zunge des Verdächtigen mit einem glühenden breiten Eisen zweimal, von jeder Seite einmal. Dann schließt der Geprüfte den Mund und speit darauf aus. Wenn er weit ausspeit, ist er unschuldig; wenn er aber schuldig ist, schwillt seine Zunge an. — Nr. x erzählt vom Sklavenfang, bei welchem ein tapferer Sklave sich ins Meer wirft, ein anderer, gefangen genommener, den Rächern wieder abgejagt wird.

Interessantes folkloristisches Material enthalten die prosaischen, wie die poetischen Stücke auch sonst. Z. B. wird ein Totenopfer S. 14, 3 und 52, 8—10 dargebracht. — Einem im Kampf Gefallenen zu Ehren, über dessen Grab man keine Steinplatten zu legen hat, zerbricht Abû Zeid sein Schwert und pflanzt die eine Hälfte zu Häupten, die andere zu Füßen auf (10, 30 f.). — Die Frau, die Blutrache für ihren Mann genommen hat, trinkt einen Schluck vom Blute seines Mörders (60, 27). — In dem Gedichte cxxiv hört ein Mann, der mit seiner Kamelin in der Wüste und hier eingeschlafen ist, eine Frau, die mit ihrem Kinde gestorben und nun ein Dämon (*sikniyye*) ist, singend klagen, daß sie beide nichts zu essen haben. Da gießt er Milch zu Boden, melkt sein Kamel und gießt auch diese Milch nochmals den Gestorbenen hin.

Auf die Anlässe der Gedichte, die so mannigfaltig sind wie das Leben der Beduinen, im einzelnen einzugehen, ist nicht möglich. Hingewiesen sei hier nur auf die poetische Verherrlichung der körperlichen Reize der schönen Ṭalḥa nach deren Vermählung (S. 64 ff.), die starke Ähnlichkeit mit den von Wetzstein veröffentlichten syrischen Hochzeitsliedern hat. — Die Gedichte werden auch für das Lexikon sehr ergibig sein. Rhodokanakis wird erfreulicher Weise im ii. Teil dieser Frage, sowie der über Metra und Reim besondere Untersuchungen widmen, die sehr erwünscht sind.

Ein Hauptwert dieser Publikation liegt auch in der grammatischen Erschließung dieses neuen Dialekts. Freilich ist es ein unvermeidlicher Mangel, daß er nur von einem einzigen Erzähler her aufgenommen ist und dessen individuelle Eigentümlichkeiten natürlich nicht überall mit denen der Gesamtheit übereinstimmen (vgl. z. B. weiterhin über mehrfaches Schwanken bei ihm selbst). Aber im Großen gewinnen wir jedenfalls ein treues Bild dieses Dialekts. Im Folgenden sollen nur eine Reihe seiner wesentlichen Erscheinungen hervorgehoben werden.

Charakteristisch ist dem Dialekt die starke Neigung zur Akzentuierung der Schlußsilbe; dies tritt sowohl beim persönlichen Pronomen, als beim Perf. des Verbs, z. T. auch beim Imperfekt, als endlich bei den zweisilbigen Nomina mit kurzen Vokalen hervor (weiteres s. unten).

Auf dem konsonantischen Lautgebiete kann hier auf die feineren Modifikationen der Aussprache (Einltg. S. viii) nicht eingegangen werden. Ich nenne nur die häufige Mouillierung nach *l*, *š*, wie *el*(*y*)*ê* = الى, *ʿaš*(*y*)*âyeyn* ‚zwei Mahlzeiten', *š*(*y*)*âʿer* ‚Haar', *wašš*(*y*)*û* ‚verläumdeten' 139, 14 (nur vereinzelt nach *k*). — Anlautendes Hamza fällt bei häufigen Wörtern in Fällen wie *bû*, *ḫû*, *ḫtah* ‚seine Schwester' weg. — Der Übergang von *f* in *ṯ* findet sich (wie in dem bekannten *ṯim* ‚Mund'), z. B. in *eṯ-ṯawgiyya* ‚die obere' für klass. *fawg'*, sowie in *ḏilṯi*, *ḏilṯū* ‚springe (fem.), springet' (42, Anm. 4) neben häufigem *ḏlíf*.

Auf dem vokalischen Gebiet ist die starke Entwicklung der Imâle hervorstechend, die nicht bloß in den von den alten Grammatikern beobachteten Fällen erscheint, sondern auch z. B. in *henê*, *mê* ‚Wasser', *mḥê* ‚bei ihr', *elyê* ‚zu' (hier auch z. B. in Mekka), wobei die Grammatiker es ausdrücklich leugnen, sehr auffällig bei Perfekten von ע״י wie *kên*, *gêl* u. a. m. — Klassisches *î* wird öfter *éy* gesprochen, z. B. in *héy* ‚sie', *efthey* ‚öffne' (fem.) 49, 4, *deléyla* ‚Führer' 74, 3, *ʿaleyla* ‚Kranke' 74, 13 u. a. — Einschub kurzer Vokale findet sich häufig in Poesie des Metrums wegen, z. B. *ḥesebena* ‚wir dachten' *ʿafidena* ‚wir sprangen auf', *yikeḏibûn* ‚sie lügen'

132, 11, *maṭelûb* ‚Gesuchter' 74, 1. 11 u. a.; in Prosa z. B. *ṣaraḥena, baradena* 41, 2. 5, *yiḫademûn* 40, 18 u. s.

Beim Pron. pers. sind zumeist schlußbetont: *ená* ‚ich' (auch *ené* 12, 27; 51, 11; *né* 27, 18; — in Poesie auch *ána*); *entá, enté* ‚du'; — ‚er' ist gewöhnlich *héw* (selten *háw* 21, 2, *hów* 22, 15, *hû* 22, 24. 30 u. ö.); fem. *héy*, auch *hiy* (13, 12). — Plur. 1. P. *ḥené*; 3. P. msc. *hum* (mit deutendem Präfix *enhúm* 13, 26 = إنّهم).

Unter den Suffixen weist die 2. P. sg. fem. das *š* (Keškeše) auf, z. B. *bintiš* ‚Deine (f.) Tochter' 23, 9; *baʿṭîš* ‚ich will Dir geben' das., u. a. — Die 3. P. sg. msc. lautet hier *ah*, z. B. *lah, râsah, smáh* ‚sein Name'. Der zugrunde liegende Ausgang *a* des Nomens entspricht also dem im Hebr. und Aram. vorauszusetzenden. — Im Fem. erscheinen neben dem gewohnten *hâ* ziemlich häufig Verfärbungen,[1] z. B. *ṯimhê* ‚ihr Mund' 3, 11; 12, 6; *bihê* 12, 10, *lhê* 14, 1, sogar *bhî* 2, 29; 3, 25; 50, 10; 63, 3 [dicht neben *uyyêhā, ṯiyábhā* Z. 17; ebenso 2, 11 u. ö.]; *ejibhî* ‚ich werde ihr geben' 2, 7 u. a. Es wäre noch genau festzustellen, in welchen Fällen des Umlauts, wie in den obigen, ein benachbartes *e, i* als Ursache anzusprechen ist; *lhê, mḥê* und andere Präpositionen könnten sich als Analogiebildung nach *b(i)hê* erklären. — Im Plur. lautet die 2. P. msc. *kúm* 34, 17, *kóm*, die 3. P. msc. *hóm*, aber auch *hém* (42, 1. 2. 30 hier nach vorhergehendem *î, ê*), wohl Analogiebildung nach dem fem. *hen* (3, 27. 32 u. s.)

Das Demonstrativum msc. ist *hâḏā* und *hâḏē*, auch *hêḏē* (11, 11. 33); ohne Vorschlag: *ḏē* 2, 16. Wie auch im Mekkan., Omânī u. s. kommt in Verbindung mit *ki* nur *kidê* vor, z. B. 29, 24; 50, 21; in dessen überall konsequentem *de* sich das ursemitische Masculin *de* deutlich erhalten hat (vgl. meine *Sprachwissensch. Untersuch.* I, 35). Die Komposition *ḏelḥéyn* (*ḏilḥeyn*) ‚jetzt' findet sich auch im Omāni ebenso. — Das Fem. ist *ḏî* (29, 25 u. o.); es wird vom Erzähler zuweilen auch für das Msc. verwandt; z. B. 13, 21. 23; 12, 30. — Das fem. Demonstrativ für das Entferntere ist *ḏîk* 3. 18; *ḏîkhē 'l leylâ* ‚in jener Nacht' 7, 11. Plural: *delâk* ‚illi' 53, 5. 24. — Für die

[1] Vgl. das irâqische *hä*.

Frage dient auch hier das weitverbreitete *mín*, für das Relativ *li*[1] neben *elli*.

Bei der Verbalflexion ist die Endbetonung im Perfekt 3. P. Sg. msc. und fem. charakteristisch und derjenigen beim Personalpronomen und den zweisilbigen Nomina parallel. Z. B. *gaʿád* ‚saß‘, *ūṣél* ‚gelangte‘, *ḥebelít* ‚sie war schwanger‘, *lebsít* ‚sie kleidete sich‘, *dibirít* ‚sie ward wund‘, *širdét* ‚sie floh‘; auch mit Suffix 3. P. Sg. *drzétah* ‚sie stach ihn‘ 12, 1, u. a. m. Infolge des Abfalls des unbetonten ersten Vokals bilden sich zuweilen Vorschlagsvokale: *idh̲ál* ‚ging hinein‘, *elsík* ‚blieb hängen‘, *endár* ‚schlüpfte heraus‘. — Die 3. P. Pl. endigt auf *áw, ów,*[2] also nach Analogie der Vbb. ult. *w*; z. B. *dh̲aláw* ‚sie gingen hinein‘, *širdów* ‚sie flohen‘, *gaʿdów* ‚sie blieben‘ usw. Seltener erscheint *û*, wie in *h̲allû* 22, 31, *tġaddû* 23, 1, *gâlû* 2, 14 u. a. — Die 2. P. Pl. endigt auf *tū*, z. B. *gultū* 11, 25, *sragtū* 5, 4, *tnâd̲erū* 5, 4. — Das Imperfekt in der Bedeutung des Wollens und der Zukunft nimmt *ba*-Präfix zu sich, z. B. *bānâm* ‚ich werde schlafen‘, *ána bāsrúq* ‚ich werde stehlen‘ 22, 18, *ána bāzráʿ* ‚ich will säen‘ 48, 18 u. a. — Hinsichtlich des Tons finden sich hier nebeneinander Fälle wie *ba-nekfír* ‚wir wollen graben‘ 52, 4, *ndh̲ál* ‚wir wollen eintreten‘ 69, 7 (s. auch die eben erwähnten), und wieder *yáḥfir, yíktib*, das Z. 5, *tíd̲ilif* 5, 28 u. a. — Unter den Konjugationen sei die eigenartige achte hervorgehoben: *giteléb* ‚verwandelte sich‘ 49, 7, *gitsemát* ‚sie wurde ge[illegible]t‘ 32, 26.

Von unregelmäßigen Verben verlieren diejenigen prim. Hamzatae im Perf. ɪ infolge der Endbetonung den ersten Radikal: *kél* ‚aß‘ 14, 9; 42, 17 auch *kál* 22, 32, *keláu* ‚aßen‘ 21, 3, *kelét* 42, 14, *h̲‿ô-hen* ‚raubten sie‘ 33, 7. Zur Auffüllung der Wurzel werden sie dann in anderen Personen z. T. wie ל״י behandelt:[3] *h̲d̲eynā* ‚wir nahmen‘ 41, 36. — Das Impf. lautet *jâkel*.

Bei den ע״ו ist auffällig der Umlaut der Stammsilbe in *kên* ‚war‘, *gêl* ‚sprach‘, *šêfū* ‚sie sahen‘ 21, 24 (neben *kân*, das aber seltener

[1] Wie auch im Ḥaḍramaut, Tunis und Malta; nahe Verwandtes in andern Dialekten.

[2] Ebenso *au* im Irâq. [3] Vgl. hierzu tunes. *klâ*, *h̲d̲â* u. a.

ist, sogar *kânt* ,Du bist' 33, 4; 35, 22; *gâl* 3, 17; 2, 7 u. s., *sâr* ,zog' 3, 12, *râḥ* ,ging' 3, 22). Nicht auffällig ist es bei dem intrans. *nêm* ,schlief' 37, 12, wozu bab.-talm. נים zu vergleichen. Liegen in den ersteren Fällen Bildungen nach Analogie der intransitiven, wie z. B. des altarab. *maeta, ḫaefa, naema* oder der ע״י vor?

Die ע״ע-Verba zeigen auch hier wie in den anderen modernen Dialekten, beim Antreten konsonantischer Endungen Analogiebildungen nach den ל״י; z. B. *gaṣṣáynā* ,wir folgten Spuren' 59, 16, *raddéyn* ,sie (fem.) kehrten zurück' 44, 21, *šilléynah* ,sie (fem.) trugen es fort' 10, 18, *temméyn* ,sie (fem.) sind fertig' 57, 5; *tméyt* 8, 13. 32. Dahin gehört wohl auch das *â* in *temm-â-hen* ,er erledigte sie (eas)' 16, 19. — Nach Art des Klassischen ist der Imp. 2. P. msc. *fokki* ,löse aus' 58, 25.

Von den ל״י, die wenig Eigentümliches bieten, sei hier die mit anderen Dialekten zusammenstimmende Endverkürzung in dem Wort *ta'âl* ,komme!' herausgehoben.

Das Nomen zeigt wenig Abweichendes gegenüber den andern neuen Dialekten. Die Formen mit zwei kurzen Vokalen sind Oxytona, wie *ḥebél* ,Schwangerschaft', *ḥséd* ,Feindschaft', *ḥenéš* ,Schlange', *ḥaṭáb* ,Holz', *ṣobír* ,Myrrhe'. — In Poesie hat sich öfter die Nunation erhalten; wie *kullin* 64, 5; 67, 20; so wohl auch in *ḳaṣîreten, suwéydeten* 53, 11. 15. 17.

Von Partikeln seien erwähnt das auch sonst weitverbreitete *ta, te* ,bis, bis daß', *ta'and* ,bis zu' 3, 24, *ta fi'l léyl* ,da in der Nacht' 32, 33. — *yam* ist sowohl Präposition der Zeit, wie *yam eṣ-ṣobeḥ, yam léyla* ,des Morgens, des Nachts', als Konjunktion der Zeit, und zwar eine sehr gewöhnliche für ,als, wann'; es hängt wohl mit äth. *'amma* zusammen.[1] Eigenartig ist *mḏell-ah* ,siehe da er' ganz in der Art des klassischen إذا المفاجأة konstruiert; z. B. *mḏellhū b'rajjāl* ,da war es ein Mann' 50, 28, *mḏellah hū kullah trâb* ,da war es ganz Staub' 49, 5. — Beachte ferner *mâ-kin* ,aber, jedoch' 53, 1 gegenüber klass. *lâkin*, — *ū-lā* in Poesie ,und wenn' 69, 19. 22 in der Bedeutung des klass. ولو, — *tēle* ,zuletzt' 132, 19. 11 usw.

[1] Wie verhält sich aber dazu das irâqische *yämm* ,bei'?

Rhodokanakis hat in dieser unter erschwerenden Umständen durchgeführten Aufnahme der Texte und deren (namentlich in den poetischen Stücken) recht schwierigen Übersetzung sehr wertvolle Beiträge zur arab. Dialektforschung gegeben. Er dankt in der Vorrede seinem Lehrer D. H. Müller, der zahlreiche Stellen mit ihm besprochen und vom Ganzen eine Korrektur gelesen, sowie M. Hartmann, der ihm zu Nr. ii (bû Zêd) mehrfache Beiträge geliefert hat. Seine Publikation ist sehr sorgfältig und gehaltreich. Wir dürfen in dem schon vorbereiteten Band ii, welcher eine systematische Verarbeitung dieses neuen Materials, darunter auch die notwendigen Untersuchungen über Metrum und Reim der Gedichte bringen soll, einem weiteren gediegenen Beitrag zur Dialektforschung entgegensehen.

Berlin. J. Barth.

Brockelmann, Dr. K., ordentlicher Professor an der Universität Königsberg, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Band i, Laut- und Formenlehre. Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1907 und 1908, gr. 8°. xvi, 665 S. — Mk 32.—

Es dürfte wohl keinen Semitisten geben, der nicht schon die erste Lieferung des in seinem wichtigeren Teile seit kurzem fertig vorliegenden, jüngsten Werkes Brockelmanns freudig begrüßt hätte. Und nun findet man auch, was man erwartet hatte: schon in diesem der Laut- und Formenlehre gewidmeten ersten Bande seines umfangreichen Kompendiums hat der Verfasser alles zusammengetragen, was auf dem weiten Felde der semitischen Sprachen zu holen ist, Interessantes und Wissenswertes in Hülle und Fülle und, was die Hauptsache ist, das Buch bietet jedenfalls jedem, gleichgiltig mit welchem Zweige des semitischen Sprachstammes er sich auch befassen mag, eine Menge von Anregungen zu weiterem Forschen. Was da gebracht wird, ist auch wirklich staunenswert. Schon aus der Einleitung ersieht man, daß Brockelmann die einzelnen, großen Gruppen der

semitischen Sprachen in ihrer Gesamtheit überblicken und ihre Entwicklung und Verbreitung von den ältesten Zeiten bis auf unsere Tage verfolgen will. Und dann führt er uns auch alle, sowohl die alten, toten Hauptvertreter in ihrer starren lapidaren oder literären Gestalt, als auch die jüngsten, noch lebenden Ausläufer in ihren mannigfaltigen Wandlungen, nach ihren lautlichen und formellen Eigenheiten vor, immer das Charakteristische jeder einzelnen von den vielen Sprachen und Mundarten herausgreifend und diese nach streng wissenschaftlicher Methode mit den anderen vergleichend.

Seinen Hauptzweck hat das Werk zweifelsohne erreicht. Von einem Abschlusse semitisch-sprachvergleichender Studien kann jedoch, wie BROCKELMANN selber auch hervorhebt, natürlich noch lange nicht die Rede sein. In dankenswertester Weise macht der Forscher vor allem auf jene semitischen Idiome aufmerksam, welche erst durch die Publikationen der Südarabischen Expedition der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien zwar weiteren Kreisen zugänglich geworden sind, bis jetzt aber noch immer viel zu wenig Beachtung gefunden haben. Denn gerade aus diesen drei Sprachen, aus dem Mehri, dem Soqoṭri und dem Šḫauri, dürfte die vergleichende Grammatik noch sehr viel Nutzen gewinnen. BROCKELMANN selber tritt hie und da allerdings einem von diesen drei wichtigen Faktoren, dem Mehri, etwas näher, während er die beiden anderen so gut wie vollends beiseite läßt, ‚um', wie er meint (Vorrede, VII Mitte), ‚nicht durch Verwertung noch unabgeschlossener Materialien der drohenden Gefahr des Irrtums zu verfallen'. Da jedoch die Befürchtungen des Verfassers trotz seiner Zurückhaltung dort, wo er aus dem Mehri zitiert, mitunter nicht ganz unbegründet zu sein scheinen, möchte ich einige von diesen Stellen noch vor Publikation meiner Mehri-Studien[1] gleich hier verzeichnen, um so etwaige durch solche Versehen leicht entstehende Mißverständnisse zu verhüten. Dabei sei es mir aber auch gestattet, einige andere Bemerkungen beizufügen:

[1] S. *Anzeiger der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*, Jahrgang 1908, Nr. XVII, S. 114—116: ‚Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien'.

S. 33 zitiert Brockelmann unter den Lehrbüchern für das Amharische auch L. Mahler, *Praktische Grammatik der amharischen Sprache*. Wien 1905. Dieses Buch hatte ich kaum zwei Wochen nach seinem Erscheinen im *Allgemeinen Literaturblatt* xiv, Nr. 21, Sp. 654—657 am 15. November 1905 angezeigt, um die verehrten Fachgenossen so bald als möglich vor einem Sammelsurium von Sprachschnitzern zu warnen, das auf jeder seiner 223 Seiten die glänzendsten Beweise für die geradezu fabelhafte Unwissenheit seines Schöpfers bringt. Um so größer war mein Erstaunen, hier bei Brockelmann, der bezüglich der Literaturangaben doch sehr wählerisch zu sein scheint,[1] in einem gewiß ernst zu nehmenden wissenschaftlichen Werke neben den Namen eines Prätorius, Guidi und Mondon-Vidailhet den eines Mahler genannt zu finden, der doch auch in der *Orientalistischen Litteratur-Zeitung* von F. E. Peiser ix, Nr. 12, Sp. 650—652, und zwar erst ein Jahr später, am 15. Dezember 1906, in der gebührenden Weise getadelt worden war. Das Versehen Brockelmanns, der also auch die zweite der beiden Rezensionen nicht gelesen hatte, schien mir nur erklärlich, als ich annahm, er habe sich bei der Besichtigung des famosen Buches durch Reklame, Prospekte, Ausstattung, Umfang und etliche andere hier nicht zu nennende, immerhin sonst den Stempel der Zuverlässigkeit aufdrückende Äußerlichkeiten täuschen lassen und so geglaubt, bei diesem Buche entspreche den äußeren Vorzügen jedenfalls auch der innere Gehalt. So machte ich denn Brockelmann auf die erste der beiden Rezensionen aufmerksam. Darauf allerdings, daß Brockelmann das Buch überhaupt noch nicht in der Hand gehabt hatte, als er es zitierte, war ich nicht gefaßt, s. Nachträge und Berichtigungen, S. 658 ad S. 33: ‚Das Machwerk von L. Mahler hätte ich hier nicht genannt, wenn es selbst oder die Besprechung von M. Bittner, *Allgemeines Literaturblatt* xiv, Sp. 654—657, mir rechtzeitig bekannt geworden wäre.‘

[1] So findet man unter den Studienwerken bei ‚Arabisch‘ weder Wahrmund noch Scheikho, unter denen bei ‚Syrisch‘ weder Gismondi noch Nestle angegeben.

S. 76, Z. 5—Z. 2 v. u.: ‚im Mehri *ġājēn* Jüngling, Pl. *ġājenōt*‘ — dieses *ġājenōt* (recte *ġajenôt*) ist aber gar nicht der Plural zu *ġājēn* (recte *ġajên*) Jüngling, sondern es ist das Femininum zu diesem und zwar der Singular, und heißt soviel wie ‚Mädchen‘, s. JAHN, *Die Mehri-Sprache in Südarabien*, II. Teil, S. 184, Kol. I, Z. 3 und Z. 6 von oben. — ‚*sfenét* Schiff‘ und ‚*qaṣadēt* Gedicht‘ können, wenn sie den Ton auf der Endung haben, unmöglich *qatîlat*-Formen sein, also arab. *sfīna* und *qaṣīda*, denn die *qatîlat*-Formen behalten im Mehri ihren Ton immer! — Statt ‚*ġāšōne* tauchen‘ muß es richtig heißen *ġāṣône* tauchend (mit *ṣ*, arab. √غوص, ein Mehri-Partizipium).

S. 122, sub *d, β* spricht BROCKELMANN davon, daß im Altarabischen nicht selten griechisches *χ* durch *š* wiedergegeben werde. Die Erklärung — es liegt koptische Aussprache vor — findet man bei M. BITTNER, ‚Der vom Himmel gefallene Brief Christi in seinen morgenländischen Versionen und Rezensionen‘, *Denkschriften der Kais. Akad. der Wiss. Wien* LI, I. 1905, S. 193, Anm. 2 — dort z. B. الشاروبيم = *χερουβίμ*. Vgl. ROCHEMONTEIX, ‚La prononciation moderne du Copte dans la Haute Égypte‘, *Mémoires de la Société de linguistique* VII, p. 262. — So erklärt sich natürlich auch bei BROCKELMANN Tigrē *drašmē* = *δραχμή*.

S. 132, sub *k, β* gibt BROCKELMANN Beispiele für die Verschiebung von *s* zu *h* im Mehri. Dort lese man statt *haqśu* tränken : *haqoú*, statt *hima* hören : *hîma*, statt *hiroq* stehlen : *hirôq*, statt *hītt* sechs : entweder *hitt* oder *hît* und statt *hoba* sieben : *hôba*. — Die Längen müssen bezeichnet werden, wie JAHN, *Grammatik der Mehri-Sprache in Südarabien*, S. 9, woraus BROCKELMANN hier zitiert, auch die Längen richtig bezeichnet hat.

S. 142, sub *e*, wo BROCKELMANN ein von JAHN, l. c., S. 19 oben, unvollständig gegebenes wichtiges Lautgesetz des Mehri[1] stillschweigend berichtigt, resp. vervollständigt, lese man statt *mṣabbāḥ* Lampe : *mṣabâḥ* (mit einem *ṣ*), wie JAHN, l. c., S. 18, u. zw. l. Z., richtig hat.

[1] *ŏ ŭ ĭ* pflegen, ob sie ursprünglich oder sekundär sind, ist gleichgiltig, in der Nähe von Gutturalen oder emphatischen Lauten in die Diphthonge *au*, *ou* resp. *ay*, *ey* überzugehen (BITTNER).

S. 168, sub *ϑ*, fehlt in den Beispielen aus dem Mehri jedesmal der Akzent: lies *ṣaíbaḥ, zaíbaḥ, ṣôfer, zôfer, ṣoúna* und *zoúna* statt *ṣaibaḥ, zaibaḥ, ṣofer, zofer, ṣouna* und *zouna.* Gar so selbstverständlich ist der Akzent hier **nicht**!

S. 230, Anm. Der Pl. von Mehri *ḥabrê* Sohn ist *ḥabûn* (mit *û*, aus *ḥabân*), nicht *ḥabun.*

S. 246, sub *ii* Dissimilation von reduplizierten Bildungen 91. a, l. Z. wird das Mehriwort für ‚Stern' zitiert, nach Jahn, l. c., S. 8, und zwar als *kobkūb*, bei Jahn steht aber dort richtig und deutlich *kobkîb*, und zwar lautet so der Singular, während *kobkūb*, wie Brockelmann aus *kobkîb* verlesen hat, für *kobkôb* (*kabkôb*) stehen würde und der regelrechte Plural zum Singular *kobkîb* (gewöhnlich *kabkîb*) wäre.

S. 271, sub *ϑ*, Mitte, bringt Brockelmann die Gleichung ‚hebr. *bọhẹn* $>$ mehri *hābu* Daumen (Jahn 12)'. Schlägt man aber bei Jahn, l. c., S. 12, Z. 7 von unten, nach, so findet man dort ‚*hābîn* Daumen — hebr. בֹּהֶן', also *hābîn* und nicht *hābu*, das bei Brockelmann auch im Index steht. *hābu* würde übrigens, wenn *habû* gelesen, ‚Menschen, Leute' bedeuten und ein plur. tant., wohl = äth. ሰብእ፡ sein. Ebenda, l. Z., fehlt bei *ṯodi* Brust das Zeichen der Länge auf dem *o*; lies *ṯôdī* (aus *ṯâdey, ṯádey, ṯad'y, ṯady* = arab. ثَدْىٌ).

S. 304, *ϑ*. Zu amhar. *'ersū, 'essū*, f. *erseṷa* (nach Brockelmann aus *reesū* sein Kopf) ‚er, sie' möchte ich gegen die naheliegende Verbindung mit äth. *reesū* ‚sein Kopf' vor allem einwenden, daß dieses fast nur reflexiv (= sich), und zwar als *reesô*, aber in der Regel nicht als Verstärkung des Pron. pers. sep. gebraucht wird (= er selbst). Siehe jetzt auch Reinisch, *Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den chamito-semitischen Sprachen*, Kais. Akad. der Wiss., Schriften der Sprachenkommission, Bd. i, S. 111.

S. 305, sub *δ*, Pron. pers. 3. P. Pl., wäre noch auf eine Neubildung des Amharischen zu verweisen, die man bei Afevork, *Grammatica della lingua Amarica* findet, S. 66, nämlich *ennāssū* und *ennārsū*, die aus dem Sing. g. m. *essū, ersū* genau so gebildet sind, wie 2. P. Pl. *ennānt(a)* aus dem Sing. g. m. *ant(a)* du (m.), nämlich durch Vor-

setzung von *enna* = äth. እለ:, das bekanntlich (aber selten) im Äth. zur Bildung von Pluralen verwendet wird. Siehe REINISCH, l. c., S. 94 unten und 147 oben.

S. 332, Z. 13 und 14, behauptet BROCKELMANN: ‚Auch im Mehri ist *'aḫât* Schwester unter dem Einfluß von *ḥabrît* Tochter umgestaltet zu *ġayt*.' Doch verhält sich die Sache wie folgt: *ġayt* und *'aḫât* haben miteinander direkt nichts zu tun, sondern *ġayt* (für *ġî-t*,[1] mit *ay* statt *î* wegen des *ġ*) ist eine Weiterbildung von *ġâ* Bruder = *('a)ḫâ* durch zweifache Bezeichnung des Genus femininum, nämlich 1. durch Wandel von *â* in *î* (wie beim Pron. dem., cf. BROCKELMANN, S. 297 oben) und 2. durch Anfügung von *-t*. Genau dasselbe geschieht beim Zahlworte ‚eins': m. *ṭâd* und f. *ṭayt* = *ṭîd-t* (mit *ay* statt *î* wegen des *ṭ* und Assimilation des rad. *d* an die Endung *-t*). Daß *ṭîdt* wirklich die Grundform für *ṭayt* ist, beweist der Mehriausdruck für ‚einäugig', den JAHN, s. v. *awêr*, S. 165, Col. II, *awêr ayntît* schreibt, was wohl richtiger *awêr ayn ṭît* wörtl. ‚blind auf einem Auge' geschrieben werden sollte. Dem Mehri *awêr* blind liegt übrigens das von JAHN nicht verglichene äth. ዕዉር: caecus doch viel näher, als arab. أَعْوَرُ einäugig, hebr. עִוֵּר und syr. ܥܘܝܪ blind.

S. 332, sub *γ*, möchte ich zu n > r (in arab. *ibn*, hebr. *bēn*, assyr. *bin* [*bin binni* Enkel] und mehri *ber* pl. *bīt*, *ḥabrē* pl. *ḥabūn*, f. *bart* [NB. JAHN hat *bort*] pl. *bant*, *ḥabrît* pl. *ḥabanten*, aram. *bar*) darauf hinweisen, daß ‚gebären' im Mehri *bîrū* heißt i. e. $\sqrt{brw}$ und Mehri *ber* (*ḥabrê*) Sohn und *bort* (*ḥabrît*) Tochter vielleicht doch zu dieser Radix ebenso gehören, wie z. B. arab. وَلَدٌ Knabe, Sohn zu وَلَدَ gebären und griech. *τέκνον* zu *τίκτω* gehört. NB. $\sqrt{bny}$ heißt im Mehri (als *benú*) nur ‚bauen'.

S. 408, Z. 6 v. u., stellt BROCKELMANN folgende Behauptung auf: ‚Im Mehri ist die Endung' — es ist dort von der Femininendung die Rede — ‚stets gedehnt und sie erscheint als *āt*, *īt*, *ēt*, *ōt*, *ai̯t*, *au̯t*' und dann weiter: ‚als Kürze erscheint sie wohl nur in Lehnwörtern aus dem Nordarabischen'. Die Regel ist wie folgt zu fassen: die

[1] So im Šḫauri ‚*ġit-s* ihre Schwester', vgl. *Südarab. Exped.*, Bd. VII. III. D. H. MÜLLER, S. 37, Z. 25.

Femininendung hat den Ton und ist lang, wenn ihr in keiner Silbe des betreffenden Wortes ein naturlanger Vokal oder Diphthong vorausgeht, sonst ist sie kurz, und zwar ist es dabei vollkommen gleichgiltig, ob wir ein echtes Mehriwort oder ein arabisches Lehnwort vor uns haben.

S. 442, β kommt Brockelmann auf die Femininbildung zurück und sagt: ‚Da das Mehri im Sg. der Fem. schon durchwegs lange Vokale hat' — was nach dem Ebengesagten falsch ist — ‚so hängt es an den Pl., obwohl dieser ständig *ō* ($<$ *ā*, oder dessen Äquivalente, s. § 74 f ζ) hat, und daher oft schon durch den Vokalwechsel genügend gekennzeichnet wäre, noch die m. Endung *īn* an, die hinter der Drucksilbe zu *en* verkürzt wird' und dann weiter ‚Nur die Lehnwörter aus dem Nordarabischen, die das kurze *et* des Fem. bewahrt haben' — s. die vorhergehende Bemerkung! — ‚erhalten auch das einfache *ōt* des Pl.' — Die Sache verhält sich aber anders: das Mehri hat zwei Endungen für den Pl. der Fem. *ôt* und *ôten*, und zwar steht *ôt*, wenn die Fem.-Endung des Sing. unbetont ist, *ôten*, wenn diese betont ist. Dabei kann *en* in *ôten* nicht = *īn* sein, denn die Mask.-Endung des Plur. *īn* ist im Mehri immer betont und da müßte nach den Lautgesetzen des Mehri aus *ōt-în* ein *ătîn* werden. NB. *nawarīt* Lampenzylinder könnte als fem. nur eine Nisbe sein, also für *nawarîyet nawarîy't nawarîyt nawariyt* stehen (ad √نور) — solche Verkürzungen kommen vor — dann wäre der Pl. richtig *nawariyôt*.

S. 453, sub β bemerke man, daß erstens *-în* (nach den Lautgesetzen auch als *eyn, ayn* erscheinend) sich im Mehri nicht bloß in ‚einigen Nomm.' hält, sondern bei einer großen Anzahl von Singularen der Formen *q'tôl* = *qitâl* (*qatâl, qutâl*), sowie *q'têl* = *qátal* regelmäßig zur Bildung eines äußeren männl. Pl. verwendet wird, wiewohl das Mehri eine reichentwickelte innere Pluralbildung kennt, dann zweitens, daß dieses *-īn* **nicht** ‚an alle fem. und inneren Plurale' tritt — weder an die einen, noch an die anderen — und drittens, daß die Behauptung, vor Suffixen werde *ī* an alle inneren Plurale gehängt, sich als nicht haltbar erweist, indem das

NB. unbetonte und kurze *ĭ* (*ĕ*) zwischen Suffixen und inneren Pluralen doch bloßer Gleitvokal sein dürfte.

S. 506, *e* heißt es: ‚Das Mehri scheidet wenigstens die beiden Haupttypen noch scharf' — gemeint sind die der Transitiven und Intransitiven beim Grundstamme des Zeitwortes — ‚indem es *qatal* zu *qatōl*, wie *qabōr*, *qatil* aber zu verschiedenen Formen entwickelt, wie *qayreb*, *libes*, *niḥēq*, *leḥāq*, deren Ratio noch nicht im einzelnen aufgeklärt ist (vgl. PRÄTORIUS, *DLZ* 1906, 2654).' Da fehlt zunächst bei *qayreb* der Akzent — l. *qaýreb*, und bei *libes* das Zeichen der Länge oder besser der betonten Länge — l. *lîbes*. Die Sache steht so: aus *qatal* wird *qatôl*, dem *qatil* aber entspricht *qîtel*, wobei zu beachten ist, daß das *î* von *qîtel* nach den Lautgesetzen — neben Gutturalen und emphatischen Lauten! — auch als *ay* oder *ey* erscheinen kann, daher *lîbes*, aber *qayreb*. Neben *qatôl* und *qîtel* gibt es noch eine dritte Form für den Grundstamm, nämlich *qetêl* (selten *qetâl*), aber nur bei Wurzeln mediae gutturalis (mit Ausschluß der mediae *'Ayn*), wie *niḥêq* und *leḥâq*.

S. 555, *β*. Der Ind. wird durch den Mod. energ. auf *en* nie im Grundstamme, sondern nur in bestimmten abgeleiteten Stämmen ersetzt; er wird gebraucht beim Steig.- und Einwirk.-Stamm und den auf diesen zurückgehenden Kausativ-, Reflexiv- und Kausativ-Reflexivbildungen — das Mehri kennt nämlich auch äth. II 2 (3), III 2 (3) und IV (2, 3).

S. 611, *b*. Bei den Verbis mediae *wâw* wird sich der Unterschied zwischen Transitiven und Intransitiven **nicht** erbringen lassen. Dem Grundstamme liegt die Form *qtôl* (aus *qᵃtôl*) zugrunde; *wāw* ist ausgefallen. NB. Das Kausativum bewahrt das *wâw*; wir haben zum Beispiele *ṣār* er stand für *ṣ(w)ār*, aber *haṣwôr*; ob im Grundstamme *ā ē ō au* oder *ou* steht, hängt von der Beschaffenheit des ersten oder dritten Radikals oder auch beider ab! In *šauq* ist *au* erst aus *ô* wegen des *q* entstanden, i. e. *šauq* = *šwôq* *š(w)ôq* *šôq*. Man vergleiche auch Fälle, wo das *wâw* sich im Grundstamme erhalten hat, wie *ṭawôš* fertig sein.

S. 624, *b* ist die 3. P. Pl. m. von *ksu* er fand unrichtig zitiert; sie lautet mit Jahn, S. 109, *ksîum* und nicht *ksūum.* — Und nun noch eins! Ebenda hat Brockelmann neben *hedenū* als Bedeutung ‚schwieg‘ (sic!) stehen; dieses *hedenū* (Jahn hat *hedenú*) ist Kausativum zu *dînī* schwanger werden und heißt daher wörtl. ‚er hat geschwängert‘, wie Jahn, S. 108, Z. 6 v. u. **richtig** und **deutlich** hat: aus diesem ‚er hat geschwängert‘ ist nun bei Brockelmann ein ‚er hat geschwiegen‘ geworden und daher finden wir dort S. 624, b in der vierten Zeile *hedenū* ‚schwieg‘ statt **richtig** ‚schwängerte‘.[1]

[1] Ein sonderbares Quiproquo ist S. 243, Z. 8 und 7 v. u. zu konstatieren, wo Brockelmann in Klammer — nomina sunt odiosa, weshalb ich hier algebraische Größen einsetze — folgendes hat: ‚— und sehr konfus X bei Y, dort und dort‘. Da Brockelmann den Namen des X gesperrt gedruckt hat, will er das schmeichelhafte Epitheton wohl diesem X an den Kopf werfen, übersieht aber, daß dieser X dem Y nur die Beispiele talequale ohne Text gegeben hat und daher bei Y nicht mit Anführungszeichen zitiert ist. Wenn also an der inkriminierten Stelle etwas ‚konfus‘ wäre, müßte sich Brockelmann, vorausgesetzt daß er seinem Unwillen durchaus Luft machen müßte und ihm in einer eines Gelehrten würdigeren Form Ausdruck verleihen könnte, wohl gefälligst an den Y halten.

Maximilian Bittner.

Kleine Mitteilungen.

Fischzauber. — Ausgehend von einem indischen Hochzeitsbrauch habe ich oben 18, 299—306. 20, 291—301 eine Reihe von Hochzeitsbräuchen behandelt, die sich alle dadurch auszeichnen, daß bei ihnen Fische eine Rolle spielen. Zwei Publikationen, die im Laufe des vorigen Jahres erschienen sind, veranlassen mich, an dieser Stelle zwei Nachträge zu meinen früheren Aufsätzen zu geben.

1. Zunächst möchte ich das Fischorakel, das ich oben 18, 304 f. aus De la Flottes *Essais historiques sur l'Inde* (1769) mitgeteilt habe, auf eine ältere und, wie ich glaube, zuverlässigere Quelle zurückführen. Genau wie von De la Flotte auf S. 297—305 seines Buches, so werden auch von dem Venetianer Niccolao Manucci in seinen *Memoiren*, die jetzt von William Irvine in Übersetzung herausgegeben werden,[1] die Hochzeitszeremonien der südindischen Rajputen[2] ausführlich beschrieben: und das bei diesen Zeremonien vorkommende Fischorakel, von dem De la Flotte spricht, wird von Manucci ebenfalls erwähnt. Wenn der Braut das Tāli umgebunden worden ist, erzählt Manucci iii, 63 f., wird dem Hochzeitsgott Pillaiyār Ver-

[1] Storia do Mogor, or Mogul India (1653—1708). By Niccolao Manucci, Venetian. Translated, with introduction and notes, by William Irvine. Vol. iii. London 1907.

[2] 'Of the ceremonies followed by the Rajahs at their weddings' Manucci iii, 61—66 = De la Flotte 297—305 'Mariages des Rajepouts'. Unter diesen Rajputen ist wahrscheinlich die Kaste namens Rauz oder Rādzu zu verstehn, die von den Kṣatriyas abzustammen behauptet. Siehe Irvine zu Manucci iii, 61 (wo auf das Madras Manual of Administration iii, 754 verwiesen wird).

ehrung dargebracht. 'They say that this god has such control over marriages that his own father when he married worshipped him in the manner practised at this day.[1] It is for this reason that they style him "the son born before his father".[2] The sacrificing and worship ended, they throw at once into a large vessel, placed there in readiness and full of water, an imitation fish made of a substance resembling flour. One of the relations of the newly-married pair holds it by a string, and moves it to and fro in the water. Then the bridegroom, as a proof of his skill, shoots a small arrow from his bow at this fish. If he hits, everybody breaks forth in his praise, saying he is very skilful in the use of arms, most valiant, most fortunate. If he misses, they say he is unlucky and maladroit. But hit or miss, the game ends.'

Um die Vergleichung mit der entsprechenden Stelle bei DE LA FLOTTE (*Essais*, p. 300—301) zu erleichtern, lasse ich auch diese im Wortlaut folgen:

'Après que le *Taly* est attaché, les nouveaux époux s'asseient sur une espéce de trône pour se faire voir de tous les spectateurs. Cependant on apporte les offrandes destinées au Dieu *Pouléar*; mais à toutes ces cérémonies succéde bientôt un spectacle nouveau et qui amuse beaucoup toute l'assemblée. On a un poisson artificiel attaché à un fil, on le jette dans un grand vase plat rempli d'eau, et un des parens du mari le fait tourner continuellement. La nouvelle mariée, pour faire voir son adresse, prend un petit arc et une fléche, et tire sur ce poisson. Si elle le touche du premier coup, outre l'admiration et les applaudissemens qu'elle s'attire, on en augure encore bien pour le succès du mariage; si elle le manque après trois coups, c'est un mauvais présage pour l'avenir.'

---

[1] Fast dasselbe, was MANUCCI hier im Text sagt, sagt DE LA FLOTTE in einer Anmerkung auf S. 300 seiner *Essais*: 'Les Indiens prétendent que *Pouléar* influe tellement sur les mariages, que son père *Routren* ayant voulu se marier en secondes noces, fut obligé de l'adorer pour se le rendre propice'.

[2] Soll dies eine Übersetzung des Namens Vinaigem (Vināyaka = Gaṇeśa) sein, der von MANUCCI III, 18 allerdings mit 'He who is not God' erklärt wird? Nach DE LA FLOTTE S. 189 bedeutet Vinaguien oder Vinayaguen s. v. a. 'qui n'a point de père'.

Daß es sich bei dieser Zeremonie um ein Orakel handelt, kommt bei De la Flotte deutlicher zum Ausdruck, als bei Manucci. Im übrigen stimmen beide Berichte ziemlich genau miteinander überein. Mit einer Ausnahme: während bei Manucci der Bräutigam mit einem Pfeile nach dem künstlichen Fische schießt, ist es bei De la Flotte die Braut, die diese Handlung ausführt. Wenn wir uns nun fragen, welcher von den beiden Autoren den Vorgang richtig dargestellt hat, so werden wir uns für Manucci entscheiden müssen. Manucci lebte eine ganze Reihe von Jahren[1] in Madras und kann dort sehr wohl, mehr als einmal, Gelegenheit gehabt haben, die Hochzeitszeremonien der Rajputen zu beobachten und eine genaue Schilderung davon zu entwerfen. De la Flotte dagegen verweilte nur verhältnismäßig kurze Zeit in Indien und hielt sich selten längere Zeit an einem und demselben Orte auf. Es ist kaum anzunehmen, daß er jemals Augenzeuge einer Rajputenhochzeit gewesen ist. Der Verdacht liegt nahe, daß er seinen Bericht einer schriftlichen Quelle entnommen hat. Und so dürfte es sich in der Tat verhalten. Auf S. 1 seines Buches sagt De la Flotte allerdings, er habe die gebräuchlichste Sprache Indiens erlernt und die Religion, die Sitten, den Charakter und die Gewohnheiten der Bewohner des Landes an der Quelle studiert. Aber auf Seite 167 erfahren wir, daß er die Genealogie der indischen Götter (die er S. 167—198 mitteilt) sowie mehrere andere Abschnitte über die Religion der Inder einem Manuskript entlehnt habe, das dieselben Gegenstände behandelte.[2] Dieses Manuskript ist ohne Zweifel seine Hauptquelle — wenn nicht seine einzige Quelle — für alles das gewesen, was er über die

[1] Von 1686—1709; siehe Irvine, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1903, 730.

[2] J'ai tiré cette généalogie, ainsi que plusieurs autres articles sur la religion des Indiens, d'un manuscrit apporté de Pondichéry en 1767, et qui a été dirigé par les soins de M. Porcher, ancien Gouverneur de Karikal. On voit, d'un côté, le texte Indien (?), et de l'autre, les figures de toutes les Divinités peintes par un homme du pays, d'après les originaux qui sont dans les Pagodes. — Abbildungen der indischen Götter, die Manucci anfertigte oder anfertigen ließ, sind noch erhalten; siehe Irvine, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1903, 727—28.

indischen Gottheiten, über Hochzeits- und Totengebräuche, über die Witwenverbrennungen usw. berichtet. Ferner muß angenommen werden, daß der Verfasser des Manuskriptes die *Memoiren* Manuccis gekannt und sehr stark benutzt hat. Nur unter dieser Annahme lassen sich meines Erachtens die außerordentlich zahlreichen, sachlichen wie wörtlichen Übereinstimmungen[1] zwischen De la Flotte und Manucci begreifen. Auf das Manuskript, das De la Flotte, nach seiner eignen Aussage, exzerpierte, wird auch seine Beschreibung der Rajputenhochzeit zurückgehen. Die oben berührte Abweichung von Manuccis Darstellung hat entweder bereits in diesem Manuskript gestanden, oder sie ist durch ein Versehen De la Flottes bei der Benutzung seiner Quelle hervorgerufen worden. Etwas bestimmtes läßt sich vorläufig nicht ausmachen.

2. Der von mir oben 20, 291 ff. besprochene jüdische Hochzeitsbrauch — das Schreiten der jungen Eheleute über einen Fisch — ist neuerdings auch als ein Brauch der arabischen Bevölkerung der tunisischen Hafenstadt Sfax nachgewiesen worden. Meine früher (oben 20, 295) geäußerte Vermutung, daß wir in dem Überschreiten des Fisches keineswegs einen ausschließlich jüdischen Brauch zu sehen haben, wird dadurch in erwünschter Weise bestätigt.

---

[1] Um den bereits gegebenen Beispielen noch eins hinzuzufügen, will ich den Anfang des Abschnittes 'What the Hindūs say of Paradise and of Hell' bei Manucci III, 22 und den Anfang des Abschnittes 'Sentimens des Indiens sur le Paradis' bei De la Flotte S. 221 einander gegenüberstellen:

They imagine that we enter into glory in five different places. The first they call Zoarcan. It is here that in their opinion dwells the king of the gods, called Devydyrey, with his two wives Yzachy and Indariny, and five mistresses famous for their excessive beauty. There the three hundred and thirty thousand million gods keep him company, and with several millions of mistresses taste and enjoy delight of every sort.

Il y a, selon les Indiens, cinq endroits destinés à ceux qui sont dignes de la béatitude. Le premier est appellé *Xorgan*; c'est-là que régne le Roi des Dieux, *Devendren*, avec ses deux femmes légitimes *Xachi* et *Indirani*, et avec cinq concubines célébres par leur beauté. Les vassaux de *Devendren,* sont les trois cens trente-trois millions de Dieux qui ont plusieurs millions de concubines.

KARL NARBESHUBER teilt in seiner Schrift[1] *Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax* (*Regentschaft Tunis*) einen arabischen Text mit, der von Werbung, Verlobung und Hochzeitsfeierlichkeiten handelt. Der neunte Abschnitt dieses Textes führt die Bezeichnung ‚Der Tag des Abendgebets' (so benannt, weil an ihm die jungen Eheleute zum ersten Male das Abendgebet gemeinschaftlich verrichten) und lautet nach NARBESHUBERS Übersetzung S. 16: ‚Es kommt die Mutter der Braut, um sie zu besuchen; der Bräutigam dagegen kauft sehr viel Fisch ein. Man legt den Fisch auf den Boden, und er und die Braut schreiten siebenmal darüber hinweg. Zu Mittag ißt man Fischsuppe und Gerstenbrot.'

Nur wenig abweichend ist der Vorgang, den Leo der Afrikaner in seiner bereits früher angeführten Schilderung der Hochzeitsfeierlichkeiten in Fez wie folgt beschreibt: Der junge Ehemann verläßt, gewöhnlich am siebenten Tage nach der Hochzeit, das Haus, kauft eine Menge Fische ein, bringt sie nach Hause und läßt sie durch seine Mutter oder durch irgend eine andere Frau auf die Füße seiner Gattin werfen.[2] — Von einem Überschreiten der Fische ist bei Leo allerdings keine Rede.

Auf S. 20 seiner Schrift bemerkt NARBESHUBER, daß der Fisch nach dem Glauben der Bevölkerung von Sfax Glück bedeutet. Glück hat man zu erwarten, wenn man von Fischen träumt. Öfters hört man Sfaxer — besonders jedoch die Sfaxer Juden — ausrufen, wenn sie einem kleinen Kinde, das ihnen gezeigt wird, Glück wünschen wollen: *elḥût ʿalîh*, d. i. der Fisch sei über ihm.[3]

Sehr reichliches Material über den Fisch als Glückspender und Übelabwehrer findet man bei EUSÈBE VASSEL in seinem unten

[1] Veröffentlichungen des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Heft 2. Leipzig 1907. Professor GOLDZIHER hatte die Freundlichkeit, mich auf diese Schrift aufmerksam zu machen. Vgl. seine Anzeige der Schrift in der *Deutschen Literaturzeitung* 1907, Sp. 2459—60.

[2] *Leo der Afrikaner*, übersetzt von LORSBACH. Herborn 1805, S. 235. Siehe auch diese *Zeitschrift* 18, 306. 20, 291.

[3] Vgl. dazu EUSÈBE VASSEL, *La littérature populaire des Israélites Tunisiens*, Paris 1904—1907, S. 128 (= *Revue Tunisienne* XII, 550).

zitierten Buche; so auf S. 130 f. 161 ff. 199 (= *Revue Tunisienne* XII, 550 f. XIII, 223 f. 358). 271 und auf S. 3 des Anhangs.[1] Hierher gehört auch, was TUCHMANN von einer Sitte berichtet, die bei den tunisischen Juden gilt. Diese legen, bei Hochzeiten und Festlichkeiten, im Innern des Hauses den Schwanz eines Fisches, gewöhnlich den eines Thunfisches,[2] auf ein samtnes oder seidenes Kissen nieder.

Schließlich will ich nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß das Schreiten über einen Fisch als jüdischer Hochzeitsbrauch auch von ABRAHAM DANON in seinem Aufsatz *Les superstitions des Juifs Ottomans* erwähnt wird. Er schreibt: Le premier jour de la noce, on fait passer les deux époux sur un poisson étendu en terre. C'est un signe de fécondité (MÉLUSINE VIII, 268).

Halle a. d. S., im Oktober 1908.

THEODOR ZACHARIAE.

Zur Frage über die Entstehung des Sāmaveda. — In den *Gött. Gel. Anz.* (1908, Nr. 9) hat neuerdings OLDENBERG meine Ansichten über die Entstehung und das gegenseitige Verhältnis der zum Sāmaveda gehörigen Texte einer Kritik unterworfen, die ebenso gründlich wie belehrend, anregend und fördernd ist. In einem der Hauptpunkte weicht OLDENBERGS Ansicht von der meinigen ab. Ich hatte für das Uttarārcika, d. h. die Sammlung von Strophen, Pragāthas, Tṛcas und Sūktas, die tatsächlich beim Ritual verwendet werden, ein höheres

[1] Hier erzählt VASSEL, daß er einst einer Jüdin wegen ihres blühenden Ausschens Glück wünschte. Um die zu befürchtende üble Wirkung dieses Glückwunsches zu beschwören, erwiderte die Jüdin: ‚weil ich am Donnerstag Fisch gegessen habe'. Vgl. dazu NÖLDEKE, *Göttingische gelehrte Anzeigen* 1908, S. 165. — Über die Verwendung der Fische beim Zauber, insbesondere beim Liebeszauber, hat neuerdings ADAM ABT gehandelt in seinem Buche *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Gießen 1908, S. 61 ff. (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Band IV, S. 135 ff.).

[2] *Mélusine* VIII, 34. Der Schwanz eines Thunfisches wird auch von VASSEL unter den übelabwehrenden, glückbringenden Dingen erwähnt: a. a. O., S. 131. 189 (= *Revue Tunisienne* XII, 551. XIII, 350); Anhang S. 2.

Alter beansprucht als für das Pūrvārcika, d. h. die Sammlung von Einzelstrophen, die gleichsam einen Index zu den bei den Somaopfern gesungenen Melodien bildet. Ich halte auch nach OLDENBERGS Bemerkungen im ganzen an dieser Ansicht fest und wiederhole eine von mir (‚de Wording van den Sāmaveda', S. 6) geäußerte Behauptung, daß eine Sammlung von Pragāthas, Tṛcas usw., welche tatsächlich beim Ritual zur Verwendung kamen, älter sein muß als eine Sammlung von Strophen, die nur dazu diente, die Singweisen, auf welche jene Pragāthas und Tṛcas gesungen wurden, gleichsam zu registrieren. Ich denke nun, daß zwischen OLDENBERG und mir nur ein Mißverständnis herrscht, und hoffe, daß er meine These annehmen wird, wenn sie so formuliert wird: Von altersher bestand der heilige Dienst, das Somaopfer, in verschiedenen Gestalten. Dabei wurden seit Menschengedächtnis vom Sänger mit seinen Gehilfen an bestimmten Momenten Tṛcas und Pragāthas auf bestimmte Singweisen gesungen. Solche Pragāthas und Tṛcas wurden schon früh gesammelt: eine solche Sammlung ist uns im Uttarārcika erhalten; ich sage nicht in dem uns vorliegenden Uttarārcika, sondern meine dessen Vorläufer. Diese Möglichkeit gibt OLDENBERG selber zu, wenn er (S. 728, Bem. 1) schreibt: ‚Möglich ist natürlich, daß, als das Pūrvārcika redigiert wurde, ein Kanon der Agniṣṭoma-Liturgien schon fixiert war'. Ob er fixiert war oder nicht, tut weniger zur Sache, einen Kanon muß es jedenfalls gegeben haben und nur dieses habe ich behaupten wollen. Das Bedürfnis einen Index zu den Melodien zu besitzen, hat sich erst später fühlbar gemacht.

Daß die auf uns gekommenen beiden Ārcikas nicht zum jetzt bekannten Ritual stimmen, ist unzweifelhaft; zum Uttarārcika vgl. meine Bemerkungen in der Einleitung zum Ārṣeyakalpa, S. VIII. Dasselbe gilt für das Pūrvārcika, vgl. OLDENBERG, *GGA*. 1908, S. 714—719. Daß im allgemeinen das uns bekannte Ritual auch des Hotṛ's nicht zu der auf uns gekommenen Saṃhitā stimmt, ist ebenfalls bekannt. Mit dem Ritual des Atharvaveda, ausgenommen das spätere Buch XX, wird es ebenso sein; unter den für den Pitṛmedha bestimmten Strophen z. B. gibt es in der Atharvasaṃhitā manche, von der kein

Viniyoga überliefert ist. Wir besitzen ja doch nur Fragmente des Veda aus sehr verschiedenen Zeiten und es ist sehr wohl denkbar, daß die Strophen und Lieder, für die es in der historischen Zeit keine Verwendung mehr gibt, aus den liturgischen Sammlungen anderer Familien oder naheverwandter Schulen herrühren, und in die Saṃhitās, als sie ihre jetzige Gestalt bekamen, einverleibt wurden. So möchte ich auch die Anwesenheit vieler Singweisen und damit korrespondierenden Yonis im Grāmageyagāna-Pūrvārcika erklären, für die es jetzt keine Verwendung mehr gibt (OLDENBERG, op. cit. S. 714).

Noch ein Punkt bleibt dunkel: weshalb nämlich das Erlernen des Uttarārcika nicht erwähnt wird (vgl. OLDENBERG, op. cit. S. 719). Wir wissen aber nicht, ob mit dem Studium des Pūrvārcika nicht das Erlernen auch der in der Liturgie zu verwendenden Strophen, Pragāthas usw., verbunden wurde. Erlernt mußten diese doch auch werden. Beim Upākaraṇa heißt es (Gobh. III, 3. 5): *āditaś chandaso 'dhītya.* In seiner Prakāśikā gibt Subrahmaṇyavidvān auf S. 102 ff. die Texte an, die ‚gelesen' werden sollen, darunter auch Uttarārcika 1—62, den ersten Ardhaprapāṭhaka also.

Der Rest meiner Anschauungen über die Entstehung des Sāmaveda wird von OLDENBERG nicht beanstandet und meine Argumentation für die relativ jüngere Entstehungszeit des Ūha und Ūhyagāna läßt er unangetastet.

Hiermit meine ich meine Ansichten über die Entstehung des Sāmaveda näher begründet zu haben.[1]

[1] Daß die Konkordanz mir nicht vorlag, hätte OLDENBERG wohl denken können. Sonst hätte es mir keine Mühe gekostet, die Nachweise, die er S. 736 gibt, selber zu geben.

Utrecht, Nov. 1908.

W. CALAND.

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1908 bei der Redaktion der WZKM eingegangenen Druckschriften.

ʿAbd-oul-Bėha, Les leçons de Saint-Jean-d'Acre, recueillies par Laura Clifford Barney. Traduit du Persan par Hippolyte Dreifus. Paris, Ernest Leroux, 1908.

Ananda Ranga Pillai, The private diary of. Dubash to Joseph François Dupleix and governor of Pondichery. A record of matters political, historical, social, and personal, from 1736 to 1761. Translated from the Tamil by order of the government of Madras, and edited by Sir Frederick Price, assisted by K. Rangachari. Vol. II. Madras, Printed by the Superintendent, Government Press, 1907.

Andersen, Dines, A Pāli Reader with notes and glossary. Part II: Glossary (first half and second half). Leipzig, Otto Harrassowitz, 1907.

Arrhenius, Svante, Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten. Das Werden der Welten. Neue Folge. Aus dem Schwedischen übersetzt von L. Bamberger. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft, 1908.

Atti della R. Accademia dei Lincei, anno CCCV. 1908. — Rendiconto dell' adunanza solenne del 7 giugno 1908 onorata dalla presenza di Sua Maestà il Re. Vol. II. Roma, Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1908.

Bevan, Anthony Ashley, The Naḳāʾiḍ of Jarīr and Al-Farazdaḳ. Vol. I, Part 3; Vol. II, Part. 1. Leiden, E. J. Brill, 1907/8.

Bingham, Hiram, A Gilbertese-English Dictionary. Boston, American Board of Commissioners for foreign missions, 1908.

Caland, W., Altindische Zauberei. Darstellung der altindischen ‚Wunschopfer'. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel X, No 1. Amsterdam, Johannes Müller, 1908.

Catalogue, A supplementary, of Sanskrit, Pali and Prakrit books in the library of the British Museum, acquired during the years 1892—1906. Compiled by L. D. Barnett. London, British Museum, 1908.

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Curantibus J.-B. Chabot, J. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Scriptores Coptici. Versio. Series III. Tomus I. Acta Martyrum interpretati sunt J. Balestri, O. E. S. A. et H. Hyvernat. Parisiis, E Typographeo Reipublicae, Carolus Poussielgue; Lipsiae, Otto Harrassowitz, 1907.

Devanagar, bhāratīy citravicitr bhāṣāōṃ kē lēkhōṃ sē bhūṣit ēk advitīy sacitr māsik patr. (Einzige illustrierte Monatsschrift mit Schriftbeiträgen der verschiedensten Volkssprachen Indiens). Jahrgang I, Heft 5. Calcutta, The Manager, ‚The Devanagar', ‚Ekalipivistaraparishad', 1907.

DOLENS, NOËL, et A. KHATCH, Histoire des anciens Arméniens. Publié par l'Union des Étudiants Arméniens de l'Europe. Genève, 1907.

ELBOGEN, J., Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes. Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Bd. I, Heft 1 und 2. Berlin, MAYER und MÜLLER, 1907.

Enzyklopaedie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker. Mit Unterstützung der Internationalen Vereinigung der Akademien der Wissenschaften und im Verein mit hervorragenden Orientalisten herausgegeben von TH. HOUTSMA und A. SCHAADE. 1. Lieferung. Leiden, E. J. BRILL; Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1908.

GIBB, E. J.W., the late, A History of Ottoman Poetry, Vol. V. Edited by EDWARD G. BROWNE. London, LUZAC & Co., 1907.

GIBB, E. J.W., Memorial. Vol. III, 2: The Pearl-Strings. A History of the Resúliyy Dynasty of Yemen, by ʿAliyyu ʾbnu ʾl-Ḫasan ʾel-Khazrejiyy. Translation and Text with annotations and index by the late Sir J. W. REDHOUSE. Edited by E. G. BROWNE, R. A. NICHOLSON, and A. ROGERS, and printed for the trustees of the ‚E. J. W. GIBB Memorial'. Vol. II, containing the second half of the translation. Leyden, E. J. BRILL; London, LUZAC & Co., 1907.

GIBB, E. J. W., Memorial, Vol. VI, 1. The Irshád al-aríb ilá maʿrifat al-adíb or Dictionary of learned men of Yáqút. Edited by D. S. MARGOLIOUTH and printed for the trustees of the ‚E. J. W. GIBB Memorial', Vol. I, containing part of the letter ا. Leyden, E. J. BRILL, London, LUZAC & Co., 1907.

GINNEKEN, JAC. VAN, Principes de Linguistique psychologique. Essai de synthèse. (Bibliothèque de philosophie expérimentale. Directeur E. PEILLAUBE. IV. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1907.

Handes Amsorya, Jahrgang 1908. Wien, MECHITHARISTEN, 1908.

HÖLSCHER, GUSTAV, Landes- und Volkskunde Palästinas. Mit 8 Vollbildern und einer Karte. Sammlung GÖSCHEN, Nr. 345. Leipzig, GÖSCHEN, 1907.

HOMMEL, FR., Geschichte des alten Morgenlandes. 3. verbesserte Auflage. Durchgesehener Neudruck. Sammlung GÖSCHEN, Nr. 43. Leipzig, GÖSCHEN, 1908.

HOWARDY, G., Clavis Cuneorum sive Lexicon Signorum Assyriorum Linguis Latina, Britannica, Germanica sumptibus Instituti Carlsbergici Hauniensis. Pars II. Ideogrammata rariora. 2. Lieferung. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1907.

JACOB, GEORG, Türkische Bibliothek. Bd. 8: Der übereifrige Xodscha Nedim. Eine Meddâh-Burleske türkisch und deutsch mit Erläuterungen zum ersten Male herausgegeben von FRIEDRICH GIESE. Berlin, MAYER & MÜLLER, 1907.

JACOB, GEORG, Türkische Bibliothek. Bd. 9: Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis von GEORG JACOB. Mit einem Anhang von Professor SNOUCK HURGRONJE in Leiden und zwei Tafeln. Berlin, MAYER und MÜLLER, 1908.

IBN AL QALÂNISÎ, History of Damascus 363—555 a. h., from the Bodleian Ms. Hunt. 125, being a continuation of the history of Hilâl al-Sâbî. Edited with extracts from other histories, and summary of contents by H. F. AMEDROZ. Leyden, E. J. BRILL, 1908.

Journal, American, of Archeology. Second Series. The Journal of the Archeological Institute of America. Issued quarterly, with illustrations. Vol. XI, 1907; Supplement to Vol. XI, 1907; Vol. XII. Ns. 1—3, 1908. Norwood, Mass. — New York, The Macmilian Company, 1908.

Journal, the American of Philology. Edited by BASIL L. GILDERSLEEVE. Vol. XXIX. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1908.

Journal of the American Oriental Society. Edited by E. WASHBURN HOPKINS and CHARLES C. TORREY. Vol. XXVIII, second half. New Haven, The American Oriental Society. 1907.

Journal, The, of the Siam Society. Vol. IV, Parts 1—3. Bangkok, 1907. (Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ).

KELLER, H., Sechster Band des Kitâb Baġdâd von Aḥmad ibn abî Ṭâhir Ṭaifûr. Herausgegeben und übersetzt. I. Teil: Arabischer Text. II. Teil: Deutsche Übersetzung. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1908.

LA VALLÉE POUSSIN, LOUIS DE, Bodhicaryâvatâra. Introduction à la pratique des futurs Bouddhas. Poème de Çântideva. Traduit du sanscrit et annoté. Extrait de la Revue d'histoire et de littérature religieuses, t. X, XI et XII, 1905, 1906, 1907. Paris, BLOUD et Cie; Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1907.

LITTMANN, ENNO, Arabische Beduinenerzählungen, I. Arabischer Text, II. Übersetzung, mit 16 Abbildungen. Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, 2 und 3. Straßburg, K. J. TRÜBNER, 1908.

AL-MACHRIQ, Revue catholique orientale mensuelle. XI. année. 1908. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1908.

MEINHOLD, HANS, Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung. Leipzig, QUELLE & MEYER, 1908.

Mélanges de la Faculté Orientale III, fasc. I. Université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie). Paris, PAUL GEUTHNER; Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ, 1908.

Mingana, A., Sources syriaques. Vol. i. Mšiḥa-Zkha (Texte et traduction). Bar-Penkayé (Texte). Leipzig, Otto Harrassowitz, 1908.

Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Bd. xi, Teil 1 und 2. Tokyo, 1908.

Moberg, Axel, Buch der Strahlen. Die größere Grammatik des Barhebräus. Übersetzung nach einem kritisch berichtigten Texte mit textkritischem Apparat und einem Anhang zur Terminologie. Einleitung und 2. Teil. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1907.

Oriens Christianus. Römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients. Mit Unterstützung der Goerresgesellschaft herausgegeben vom Priesterkollegium des deutschen Campo Santo unter der Schriftleitung von Dr. Franz Cöln. vi. Jahrgang, 1. und 2. Heft. Rom, Tipografia Poliglotta; Leipzig, Otto Harrassowitz, 1906.

Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Serie quinta, Vol. XVI, fasc. 6°—12°, e Indice del Volume; Vol. XVII, fasc. 1°—6°. Roma, Tipografia della Accademia, 1907.

Revue Biblique Internationale publiée par l'École Pratique d'Études Bibliques, établie au Couvent Dominicain Saint-Étienne de Jérusalem. Nouvelle Serie. v. année, No. 4. Octobre 1908. Paris, V. Lecoffre, 1908.

Rivista degli Studi Orientali pubblicata a cura dei professori della scuola orientale nella R. Università di Roma. Anno I. — Volume I., Fasc. 2—4. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1907/8.

Seidel, Ernst, Mechithar's des Meisterarztes aus Her ‚Trost bei Fiebern'. Nach dem Venediger Drucke vom Jahre 1832 zum ersten Male aus dem Mittelarmenischen übersetzt und erläutert. (Gedruckt mit Unterstützung der Puschmannstiftung an der Universität Leipzig.) Leipzig, J. A. Barth, 1908.

Series, Semitic Study, edited by Richard J. H. Gottheil, (Columbia University) and Morris Jastrow Jr., (University of Pennsylvania). Nr. VIII: Selections from Arabic Geographical Literature edited with notes by M. J. de Goeje. Leiden, E. J. Brill, 1907.

Sieg, E., Verzeichnis der Bibliotheca Indica und verwandter Indischer Serien, nach Werken und Nummern. Sonderabdruck aus dem ‚Zentralblatt für Bibliothekswesen', Jahrgang 24, 1907, Heft 11. Leipzig, O. Harrassowitz, 1908.

Smith, Vincent A., The Early History of India from 600 B. C. to the Muhammadan Conquest, including the invasion of Alexander the Great. Second edition, revised and enlarged. Oxford, Clarendon Press, 1908.

Survey, Linguistic, of India. Vol. ix. Indo-Aryan Family, Central Group. Part iii. The Bhīl Languages, including Khāndēśī, Banjārī or Labhānī,

Bahrūpiā & c. Compiled and edited by G. A. Grierson. India, Calcutta, Office of the Superintendent of Government Printing, 1907.

Testament, Old, and Semitic Studies, in Memory of William Rainey Harper, edited by Robert Francis Harper, Francis Brown, George Foot Moore. Vol. I. and II. Chicago, The University of Chicago Press, 1908.

Thalheimer, A., Beitrag zur Kenntnis der Pronomina personalia und possessiva der Sprachen Mikronesiens. Stuttgart, J. B. Metzler, 1908.

Thomsen, Peter, Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur, auf Veranlassung des deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas bearbeitet. 1. Bd., 1895—1904. Leipzig und New York, Rudolf Haupt, 1908.

Thought, Indian. A Quaterly, devoted to Sanskrit Literature, edited by G. Thibaut and Ganganatha JHA. Vol. I. No. 4. Published by the Editors, Allahabad. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1907.

Tolman, Herbert Cushing, The Behistan Inscription of King Darius. Translation and critical notes to the Persian text with special reference to recent reexaminations of the rock. (Vanderbilt University Studies, founded by A. H. Robinson.) Nashville, Tenn. Published by Vanderbilt University. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1908.

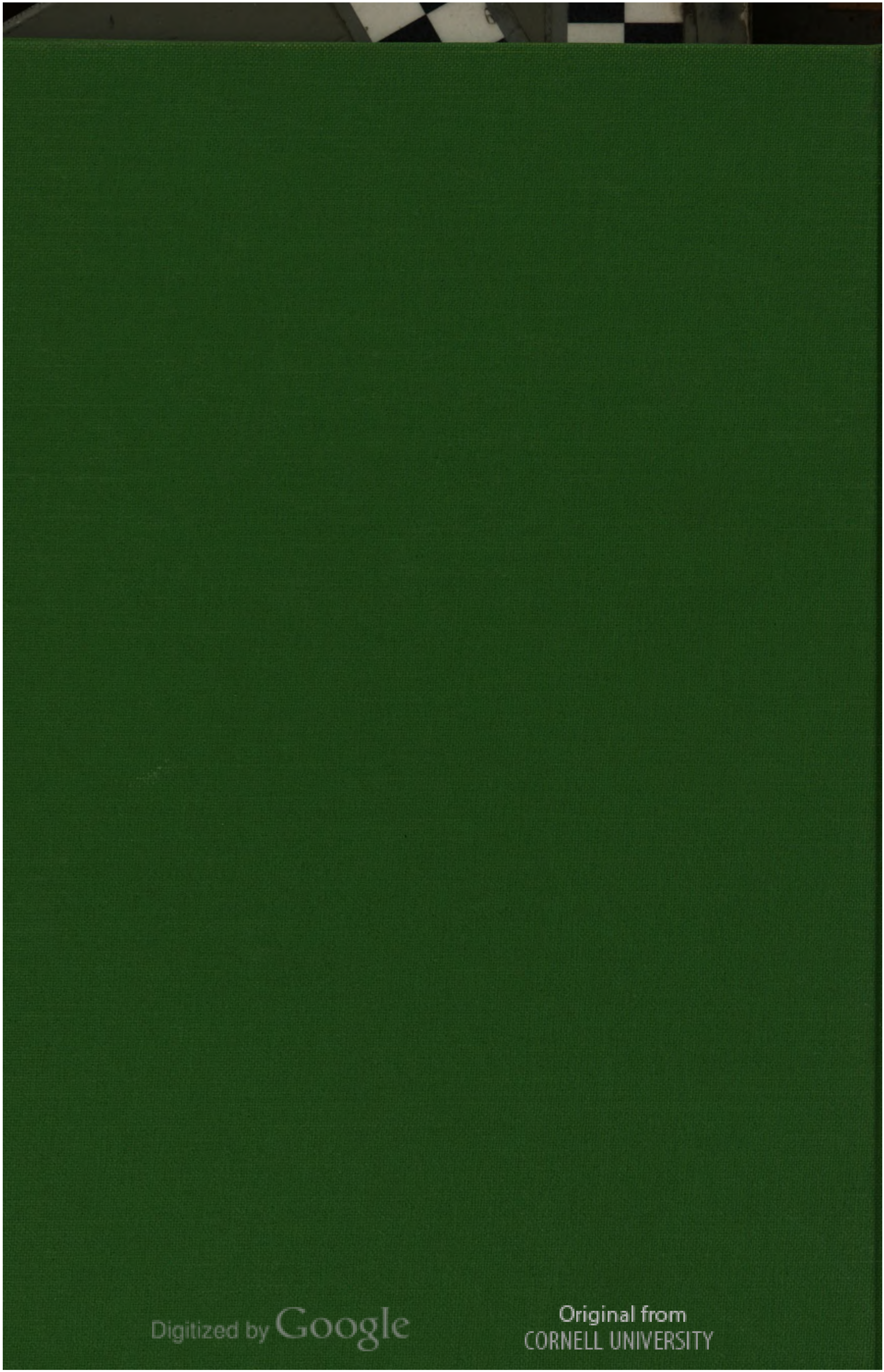
Virolleaud, Ch., L'Astrologie Chaldéenne, Fasc. 3. Le livre intitulé «enuma (Anu) ^{ilu}Bêl» publié, transcrit et traduit. Texte cunéiforme, Ishtâr. Paris, Paul Geuthner, 1908.

Winckler, Hugo, Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit. (Wissenschaft und Bildung. Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens, 15.) Leipzig, Quelle & Meyer, 1907.

Woitsch, L., Aus den Geschichten Po-Chü-i's. Peking, 1908.

Woitsch, L., Einige Hsieh-Hou-Yü. Peking, 1908.

Woitsch, L., Zum Pekinger Suhua, I. Teil. Peking, 1908.



Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY